TITUS BURCKHARDT

EDIZIONI MEDITERRANEE

L'UOMO UNIVERSALE

Orizzonti dello spirito | 130

Collana fondata da Julius Evola

open access

This One

XYUQ-75J-SB2P

'ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ

L'UOMO UNIVERSALE

ANTOLOGIA DALL'OPERA *AL-INSÂN AL-KÂMIL*

Tradotta dall'arabo e commentata da
Titus Burckhardt

Nuova edizione riveduta e ampliata
Traduzione italiana di Giorgio Jannaccone

EDIZIONI MEDITERRANEE

Avvertenza

Per motivi di opportunità e di uniformità si è conservata la traslitterazione dei vocaboli arabi adottata da Titus BURCKHARDT.

Prima edizione 1981
Seconda edizione 2004

Finito di stampare nel mese di aprile 2004

ISBN 88 - 272 - 0578 - 0

Titolo originale dell'opera: *DE L'HOMME UNIVERSEL* ❑ © Copyright 1975 by Titus Burckhardt ❑ © Copyright 1981 by Edizioni Mediterranee - Via Flaminia, 109 - 00196 Roma ❑ Printed in Italy ❑ S.T.A.R. - Via Luigi Arati, 12 - 00151 Roma.

INDICE

	Pag.
INTRODUZIONE	7
SOMMARIO DELL'OPERA DI 'ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ	23
TRADUZIONE	39
L'Essenza (*adh-dhât*)	39
Il Nome (*al-ism*)	45
La Qualità (*aç-çîfah*)	47
La Qualità di Divinità (*aûl-ulhiyah*)	53
L'Unità (*al-ahadiyah*)	58
L'Unicità (*al-wâhidiyah*)	61
La Beatitudine misericordiosa (*ar-rahmâniyah*)	63
L'Oscurità divina (*al-'amâ*)	69
Lo Svelamento (*tajallî*) alle Attività divine (*al-af'âl*)	73
Lo Svelamento (*tajallî*) dei Nomi divini	78
Lo Svelamento (*tajallî*) delle Qualità divine	84
Lo Svelamento (*majlâ*) dell'Essenza	93
GLOSSARIO DEI TERMINI ARABI	98

Opere di Titus Burckhardt pubblicate in italiano

Clé spirituelle de l'astrologie musulmane, Paris, Ed. Traditionnelles, 1950; Milano, Arché, 1974 (*La chiave spirituale dell'astrologia musulmana*, Milano, SE, 1987).

De l'Homme Universel, Lyon, 1953 (*L'Uomo Universale*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1981.

Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam, Lyon et Alger, 1955 (*Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1979).

La Sagesse des Prophètes, Paris, 1955 (*La Sapienza dei Profeti*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1987).

Principes et Méthodes de l'Art sacré, Lyon, Derain, 1958 e 1976 (*L'Arte sacra in Oriente e Occidente*, Milano, Rusconi, 1976).

Siena, Stadt der Jungfrau, Olten & Freiburg i.Br., 1958 (*Siena, Città della Vergine*, Milano, Arché, 1978; Milano, SE, 1988).

Alchemie, Sinn und Weltbild, Olten & Freiburg i.Br., 1960 (*L'Alchimia*, Torino, Boringhieri, 1961; Milano, Guanda, 1981 e 1986).

Chartres und die Geburt der Kathedrale, Lausanne, Urs Graf, 1962 (*La nascita della cattedrale: Chartres*, Roma, Arkeios, 1998).

Lettres d'un maître sufi, Milano, Arché, 1978 (*Lettere d'un maestro sufi*, Milano, Arché, 1989; Milano, SE, 1997; Milano, Mondadori, 2000).

Symboles, Milano, Arché, 1979 (*Simboli*, Parma, All'Insegna del Veltro, 1983 [tr. parziale]; *La maschera sacra*, Milano, SE, 1988 [tr. parziale]).

Science moderne et Sagesse traditionnelle, Milano, Arché, 1985 (*Scienza moderna e Saggezza tradizionale*, Torino, Borla, 1968).

Aperçus sur la connaissance sacrée, Milano, Arché, 1987 (*Considerazioni sulla conoscenza sacra*, Milano, SE, 1989, 1997).

INTRODUZIONE

I testi di cui diamo la traduzione sono tratti dalla celebre opera *al-insân al-kâmil* (« L'Uomo universale ») del sufi 'Abd al-Karîm al-Jîlî. Dissertano su taluni principî basilari della dottrina sufica.

'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî, nato nell'anno 1366 d.C. (767 dell'egira) a Jîl nella regione di Bagdad e discepolo dello *sheikh* Sharaf ad-dîn Ismâil ibn Ibrâhîm al-Jabartî, è un prosecutore dell'insegnamento metafisico del « Sommo Maestro » (*ash-sheikh al-akbar*), Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî. Se talvolta lo contraddice, ciò accade unicamente nella forma, non nella sostanza; peraltro come egli stesso ci rammenta « tutte le verità contraddittorie si unificano nella Verità » (una, *al-haqq*).

Paragonato con il magisterio di Ibn 'Arabî, quello di Jîlî è per certo verso piú sistematico; comporta una struttura dialettica piú evidente, il che è quasi un vantaggio per chi sia poco uso a tale aspetto del Sufismo.

Proponiamo all'attenzione del lettore i primi capitoli di *al-insân al-kamîl*, tralasciando però le partizioni che si discostano dal tema principale e che esigerebbero una chiosa troppo estesa. Essi non rappresentano che un quarto dell'intera opera, ma ne racchiudono la quintessenza, nella duplice relazione della dottrina e delle attuazioni spirituali.

Digitized by Google

* * *

Ci pare legittimo definire il Sufismo « mistica musulmana », sempre che si attribuisca al vocabolo « mistica » la sua accezione originaria e precisa (1): il Sufismo ha quale fine una conoscenza la cui natura intima è « mistero », che non può dunque venire completamente comunicata con la parola; ciò non significa affatto che essa sia incerta o vaga nelle sue manifestazioni; irradia, invece, nell'ordine umano conformemente a rigide leggi. La logica non può delimitarla; per contro, la conoscenza mistica autentica eccelle sulla ragione e può giovarsi di questa per descrivere, come per mezzo di una proiezione capovolta, le realtà cui essa perviene immediatamente e di là d'ogni tortuosità mentale.

Il suo strumento non è il cervello, bensí il cuore, dove conoscenza ed essere s'incontrano. All'esterno di questo penetrale inaccessibile al pensiero ogni percezione appare come distinta dalla natura del suo oggetto; unicamente nel cuore l'uomo è ciò che conosce, e conosce ciò che egli è.

Però, là ove la Conoscenza s'unisce al proprio essere, e dove l'Essere conosce sé nella sua immutabile attualità, non si ragiona piú dell'uomo. Lo spirito in proporzione al suo profondarsi in tale condizione, si fa identico, non all'uomo individuale, ma all'Uomo universale (*al-insân al-kâmil*), che costituisce l'unità intrinseca d'ogni creatura. L'Uomo univer-

(1) In conseguenza dell'individualismo religioso, generato dal Rinascimento, ed indubbiamente anche per una certa qual ripercussione del razionalismo, il termine « mistico » ha perduto la propria precisione. Nondimeno, se si è abusato del significato, il senso originario non è mai stato escluso. Comunque sia, se Evagrio il Pontico, Gregorio il Sinaita, Massimo il Confessore e Mastro Eckhart – per non citare che questi tra molti – sono dei « mistici », anche i Sufi lo sono. Ma la parola « misticismo » si riferisce unicamente ad una variante assai particolare e alquanto tardiva della spiritualità cristiana. Al proposito valga quanto già detto nel nostro libro *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Dervy-Livres, Paris 1969 (tr. it. *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam*, Ediz. Mediterranee, Roma, pp. 18 e seg., che verrà citata in seguito soltanto come *Introduzione...*, n.d.t.).

Digitized by Google

sale è il tutto; per trasponimento dall'individuale all'universale lo si denomina « uomo »; essenzialmente, è il prototipo eterno, illimitato e divino di tutti gli esseri.

L'Uomo universale non è realmente separato da Dio; è come il Suo Volto nelle creature. Per il tramite dell'unione con lui, lo spirito s'unisce a Dio (2). Ora, Iddio è tutto ed in pari tempo a tutto superiore, è immanente e trascendente insieme; cosí lo spirito, in tal stato d'unione, si congiunge alle creature nelle loro essenze, attraverso un'immediata intuizione; è, contemporaneamente, come un diamante che con nulla si fonde e da nulla è penetrato, dacché partecipa della Realtà divina che basta a se stessa.

La conoscenza unitiva può essere trasferita in certa proporzione sul piano della conoscenza distintiva, sia che il suo bagliore squarci subitamente il velame di questa, sia che la sua attualità sempre presente renda trasparenti le cose che si offrono all'esperienza umana.

Si potrà, pertanto, dire che il sufi conosce ogni cosa, seppure molte ne ignora, ed ancora che non sa le cose di quaggiú, benché tutte le conosca in essenza. Ad ogni modo, la qualità d'onniscienza non sarà mai propria dell'uomo, qualunque sia il grado della sua « trasparenza » spirituale rispetto alla Luce divina.

* * *

Dal momento che l'unione con Dio è sia conoscenza che essere, entrambi gli elementi devono essere riflessi nell'anima di chi anela all'Unione. L'idea, la dottrina corrispondono alla « conoscenza », mentre l'« essere » si rifletterà in un atteggiamento qualitativo dell'anima, ovverosia nella beltà interiore.

L'idea – o la comprensione dottrinale – è l'indispensabile premessa d'ogni attuazione spirituale; tuttavia, non è direttamente attiva nei confronti della sostanza umana che sarà la base di qualsivoglia opera spirituale, giacché essa si pone nel-

(2) La teologia cristiana similmente dice del Logos.

Digitized by Google

l'anima siccome un punto inesteso, e mai si addirà all'uomo quale possesso.

La beltà interiore, che comporta la semplicità, l'amplitudine e l'armonia o l'equilibrio, è già frutto d'intervento divino, quantunque non abbia che una realtà soggettiva e non potrà mai pretendere l'efficacia oggettiva e generale dell'idea.

Tale beltà dell'anima è umanamente affine all'Uomo universale o Uomo perfetto.

L'Unione si attua anticipatamente nel simbolo che è ad un pari significazione e qualità dell'essere. L'Uomo universale è egli stesso il simbolo completo di Dio.

* * *

La « forma » (3) macrocosmica dell'Uomo universale è la moltitudine di soggetti conoscenti le cui innumerevoli visioni si coordinano secondo un'unica continuità logica, la quale costituisce il mondo: « Tu non vedrai lacune nella creazione del Clemente; osserva ancora: scorgi in essa fessure? » (Corano, LXVII, 2); ovvero – giusta una prospettiva completiva – è l'inesauribile varietà di oggetti di conoscenza che si integra in una sola verità, l'essenza unica d'ogni intelligenza; « Noi non abbiamo creato i cieli e la terra e ciò che vi sta in mezzo se non con la Verità » (Corano, XV, 85; XLVI, 2).

Ciascun essere possiede una « visione » del mondo sufficiente ed omogenea, e tutti i molteplici « mondi » compongono un unico tessuto di realtà. L'esistenza comporta un'unità « oggettiva », obnubilata dalla varietà dei soggetti, cosí come implica un'unità « soggettiva », dissimulante le diversità degli oggetti.

Considerato nella sua unità intrinseca, il cosmo è quindi come un solo essere; « Noi abbiamo enumerato ogni cosa in un prototipo evidente » (Corano, XXXVI, 11). Se viene deno-

(3) Gli autori arabi non indicano necessariamente con « forma » (*çûrah*) un complesso delimitato; è parimenti « forma » tutto quanto rappresenta una sintesi di qualità. (Vedasi *Introduzione...*, p. 74, nota 44).

Digitized by Google

minato « Uomo universale », non è certo a cagione d'una concezione antropomorfa dell'universo, ma dappoiché l'uomo ne simboleggia, in terra, la piú perfetta immagine (4).

Ma l'idea dell'« Uomo universale » procede anzitutto da una prospettiva strettamente connessa all'attuazione spirituale, e ne sarà come il modello permanente. Si palesa quale l'apparire immediato e « concreto » di Dio, che tanto piú arretra quanto piú lo si avvicina, fino a svanire nell'Unità divina. In tal senso viene detto che nessuno incontrerà Dio prima d'aver incontrato il Profeta.

Il contemplativo musulmano ha per unico fine la conoscenza di Dio; costantemente si ricorda dell'Unità divina; ma sa che mai conseguirà Dio in quanto individuo, e che Dio non riversa le Sue grazie pienamente che sull'Uomo universale, che è di per sé tutto quanto Egli, mirando la Sua creazione, chiamò « molto buono » (5).

In modo analogo, il buddhista aspira al *Nirvâna* « per la felicità di tutti gli esseri » e deve attuare l'annichilamento dell'individuo nella totalità « innocente » e primeva dell'universo.

Per il contemplativo musulmano la sintesi qualitativa delle cose, che è altresí il Mediatore universale, si manifesta piú immediatamente nella persona del profeta Muhammad. Invocando su di lui l'effusione di grazie, il « povero in Dio » (*al-faqîr ilâ-Llâh*) si appresta ad accogliere il bagliore divino che ininterrottamente irrompe dall'Oscurità divina per incontrare il « migliore della creazione » (*khayr al-khalq*) (6).

A fine di illustrare tale atteggiamento spirituale, riportiamo la celebre preghiera del sufi 'Abd as-Salâm ibn Mashîsh (7),

(4) Vedasi *Introduzione*..., cap. « L'Uomo universale ».

(5) È peraltro questo il significato del nome *Muhammad* (« Glorificato »).

(6) Muhammad assume quindi, per il sufismo, qualità che ricordano al tempo stesso la missione di Cristo e della Vergine nel Cristianesimo. Si possono paragonare i diversi sistemi tradizionali a figure geometriche inscritte nello stesso cerchio, perocché hanno il medesimo centro divino e si inscrivono in un'identica totalità di possibilità umane.

(7) Talvolta l'ortografia è *ibn Bashîsh*. Questo santo visse nel XII secolo d.C. sui monti *Jbalâ* del Marocco.

Digitized by Google

maestro d'Abu-l-Hasan ash-Shâdhilî: « Mio Dio, benedici colui dal quale procedono i segreti e dal quale originano le luci, nel quale le realtà s'elevano, e nel quale le scienze d'Adamo furon deposte, di guisa ch'egli rese le creature impotenti e che le intelligenze vengon meno riguardo a lui, sicché nessuno di noi può comprenderlo, né predecessore né successore (8). I giardini del mondo spirituale (*al-malakût*) sono ornati dal fiore della sua beltà e i bacini del mondo dell'onnipossanza (*al-jabarût*) traboccano per il flusso delle sue luci (9). Non v'è cosa che non sia a lui congiunta, giacché, come fu detto: Senza il mediatore, tutto ciò che ne dipende svanirebbe... Mio Dio, egli è il Tuo secreto ch'ogni cosa include e che dimostra Te, ed il Tuo supremo velo posto a Te dinanzi. Mio Dio, uniscimi alla sua discendenza e giustificami per il suo merito. Fa sí che lo conosca d'una conoscenza che mi salvi dall'abbeveratoio dell'ignoranza e mi disseti alla fonte della virtú. Conducimi sul suo cammino, protetto dal Tuo ausilio, verso la Tua presenza. Colpisci per mio mezzo la vanità affinché la distrugga (10). Profondami negli oceani dell'Unità (*al-ahadiyah*) (11), ritràmmi dalle paludi del *tawhîd* (12), e sommergimi nella mera sorgente dell'oceano dell'Unicità (*al-wahdah*) acciocché non veda né intenda né sia cosciente né oda se non attraverso di essa... ».

* * *

L'idea dominante del Sufismo, in armonia con il Corano, è l'Unità divina. Pertanto, tutto quello che l'unità logicamente

(8) Ciò può dirsi di ciascun inviato divino (*rasûl*) in quanto palesa il Mediatore universale che nessuna intelligenza umana può comprendere.

(9) Allusione alla dottrina del « traboccamento » (*al-fayd*) dell'Essere illuminante le possibilità relative che costituiscono il mondo.

(10) Evoca il versetto coranico: « Noi colpiamo sulla vanità per mezzo della verità, ed essa l'annienta » (XXI, 18).

(11) L'espressione *al-ahadiyah* viene adoprata in un'accezione assai piú generica che in Jîlî.

(12) È la confusione tra il creato e l'increato con tutte le eresie che ne derivano. L'autore si vale ad arte del termine *at-tawhîd* che comunemente indica la vera dottrina dell'Unità.

Digitized by Google

comporta può venire trasposto nella Realtà divina, ad esclusione tuttavia dell'unità semplicemente aritmetica o quantitativa che è il riflesso rovesciato dell'Unità principiale (13).

D'un canto l'unità esprime l'indistinzione, la « non dualità » o « non alterità »; dall'altro è il principio stesso della distinzione, poiché un essere – o una cosa – si diversifica dalle altre a motivo della sua natura « unica ». Perciò, 'Abd al-Karîm al-Jîlî denomina Unità (*al-ahadiyah*) il supremo aspetto di Dio, che invero non è un « aspetto » anzi l'assoluta assenza di ogni aspetto o di qualsiasi qualità distintiva, mentre noma Unicità (*al-wâhidiyah*) il primo aspetto della Divinità che è insieme sintesi di tutte le realtà e loro principio di distinzione, giacché Essa è unica sia in ciascuna che in tutte (14).

* * *

All'Unità e all'Unicità divine corrispondono in certa guisa le « dimensioni » divine della trascendenza e dell'immanenza, poiché l'Unità rifiuta ogni predicazione; la si concepisce solo attraverso successive negazioni, mentre l'Unicità divina appare nelle qualità stesse delle cose. D'altronde, ogni qualità positiva è in sé inesauribile ed incommensurabile rispetto ai limiti che essa assume accidentalmente in questo o in quell'oggetto. Quindi, chi « sapora » una qualità nella sua realtà immediata, raggiunge cosí in un certo senso la fonte ontologica infinita d'ogni qualità, l'Essere, e scorge il volto limitato ed individuale delle cose simile a scorza vana ed illusoria, non paragonabile a ciò che le stesse cose implicano di qualitativo e di illimitato. In tal modo la contemplazione delle qualità, immanenti nel cosmo, perviene alla trascendenza divina attraverso l'aspetto dell'incomparabilità; questa fa sí che ogni qualità pura sia tutto, mentre le manifestazioni contingenti sono

(13) L'Unità divina non va considerata come una unità aritmetica, anche la trinità della teologia cristiana non va concepita come una molteplicità insita nella Natura divina.

(14) Vedasi *Introduzione*..., cap. « Gli aspetti dell'Unità ».

Digitized by Google

per cosí dire nulla. Il sufi Muhammad al-Harrâq (15) dice in tal senso « Ne ho sorbita una sola stilla, e ho compreso! »

Soltanto chi ha prima messo in atto un aspetto qualitativo della propria anima, può attuare le qualità universali. La conoscenza dell'Unità (*al-ahadiyah*), invece, implica l'annichilamento dell'*ego*.

* * *

La dottrina di 'Abd al-Karîm al-Jîlî sulle Realtà divine che si dispiegano nell'universo e si epitomano in certa guisa nell'« Uomo perfetto » o « Uomo universale » (*al-insân al-kâmil*), principia dalla distinzione, tradizionale nella teologia musulmana, tra l'Essenza (*adh-dhât*) e le Qualità (*aç-çîfât*) divine. L'Essenza è la natura infinita e assoluta di Dio, inconoscibile, in quanto tale, dalle creature. Le Qualità divine si inferiscono dagli aspetti positivi e potenzialmente illimitati dell'universo, e in virtú di esse Dio è descrivibile in modo analogico. Giacché le Qualità si riferiscono sempre ad un unico soggetto, loro Essenza infinita, esse convergono verso l'inesprimibile; d'altronde, dato che si distinguono tra loro, costituiscono come l'« ordito » del tessuto la cui « trama » sarà la « materialità » del mondo, nella piú ampia significazione del vocabolo, ossia la coerenza apparente ed effimera delle cose.

L'Essenza è Dio spoglio d'« aspetti », non essendo in Sé né « oggetto » né « soggetto » di conoscenza alcuna. Al contrario le Qualità sono gli « aspetti » per mezzo dei quali Dio svela (*tajalla*) Sé in modo relativo. Se l'Essenza non è conoscibile dagli esseri creati, significa che di fronte alla Realtà assoluta ed infinita l'essere relativo non esiste; l'Essenza è tuttavia conoscibile ad ogni grado di realtà, stante che è la realtà intrinseca d'ogni conoscenza. Dio conosce Se stesso da Se stesso in Se stesso senza alcuna distinzione interna, conosce Se stesso da Se stesso nell'universo secondo modi relativi infinitamente variati.

(15) *Sheikh* marocchino dell'inizio del XIX secolo.

Digitized by Google

Nella sfera contemplativa le Qualità sono simili a raggi emananti dal Sole divino, troppo abbacinante per essere fissato direttamente, e che traversano tutte le visioni relative per il cui tramite l'uomo avvicina in certa guisa Dio. Esse sono il contenuto increato delle cose create (16). Almeno, in siffatto modo appare la relazione dal lato umano, poiché in teoria le cose create costituiscono i contenuti potenziali delle Qualità divine, contenendo queste il mondo quale realtà minore.

Le Qualità divine in sé sfuggono alla conoscenza razionale; sono concepibili unicamente nelle vestigia mentali, e somigliano per cosí dire ad « astrazioni » in relazione alle cose concrete. In realtà le Qualità universali sono davvero « non esistenti » nell'àmbito individuale, benché gli oggetti individuali le palesino, a un dipresso siccome i colori presenti nella luce bianca del sole – ove non sono immediatamente percettibili – si manifestano grazie alle materie che li filtrano e li riflettono.

Invece, per l'intuizione intellettuale le cose individuali non rappresentano che concetti provvisori, laddove le Qualità divine esistono realmente. Secondo l'immagine testé tracciata, si può affermare che i colori esistono prescindendo dai loro eventuali sostegni. I Sufi giungono perfino a dire che il mondo è « astratto » o « concettuale » (*ma'qûl*), mentre l'irradiamento divino nelle Qualità perfette è immediatamente « sensibile » (*mahsûs*); con ciò intendono che le cose individuali non hanno esistenza autonoma, essendo questa solo idealmente sovrapposta alla divina Realtà, la sola che « è ». La percezione sensibile raffigura quindi l'intuizione, di cui è come l'immagine capovolta. Talvolta, anco le sensazioni piú « elementari » sim-

(16) Le Qualità o Nomi divini svolgono, nella prospettiva sufica, la medesima funzione delle « Energie increate » nella teologia palamitica. Cfr. Vladimir Lossky: *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944 (tr. it. *Teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1967, n.d.t.).

Abbiamo già spiegato la teoria dell'Essenza e delle Qualità divine nel capitolo « Gli aspetti dell'Unità » nell'*Introduzione*...; tuttavia dato che essa è fondamentale nella dottrina sufica, preferiamo rivenirvi, anche se in parte ci ripeteremo.

Digitized by Google

boleggeranno l'intuizione sovraformale, dato che tendono ad una fusione del soggetto con l'oggetto; per questo il Soffio divino (17) – lo Spirito Santo – è talora chiamato « profumo » di Dio; per mezzo delle Qualità universali – dice Jîlî – si « sapora » la Divinità.

Riprendendo il simbolismo dei colori, diremo che la contemplazione delle Qualità divine è simile alla visione dell'iride, immagine rovesciata del sole sull'inconsistente velo della pioggia (18). Come per mirare l'arco iridescente si volgono le spalle al sole, cosí la visione di Dio che si riverbera attraverso i Suoi « colori » nell'universo avviene in virtú della divina Luce, senza che si possa direttamente contemplarne la fonte.

Invero, l'Essenza pura ed infinita non può mai divenire « oggetto » né di contemplazione (*mushâhadah*) né di meditazione (*tafakkur*). Anche il Profeta dice: « Non meditate sull'Essenza divina; meditate sulle Qualità e sulla Grazia di Dio » (19). L'Essenza è conoscibile solo per mezzo d'una identificazione (*tahqîq dhâtî*) abolente ogni funzione distintiva.

Le Qualità universali sono a loro volta meramente virtuali riguardo all'Essenza, dappoiché rappresentano, nella loro manifestazione, altrettante relazioni (*nisab*) dell'Essenza con realtà apparentemente diverse da Essa, quindi prive di consistenza di fronte alla Realtà pura.

(17) Per il simbolismo del « Soffio divino » si rimanda a *Introduzione...*, pp. 60 e seg.

(18) L'arcobaleno comporta molte analogie con le Qualità divine; i suoi colori palesano un'indefinita varietà, eppure si possono ricondurre a qualche colore fondamentale, similmente l'indefinitudine delle Qualità divine può essere riportata ad un numero limitato di tipi. La Beltà divina, in via di esempio, implica modalità sempre nuove ed inattese, tuttavia la Beltà sarà ognora distinta dalla Possanza.

(19) Tutti i detti del Profeta da noi riferiti, o inseriti nel testo di Jîlî, sono tra quelli che piú sovente si incontrano nei libri sufici. Non diamo i rimandi come per i passi coranici, dato che non fanno parte di un libro sacro. Nelle opere di teologia o di diritto musulmano viene indicata di norma la successione di coloro che hanno trasmesso una massima fino alla sua divulgazione scritta. Simile riferimento non sarebbe, per il lettore europeo, di alcuna utilità.

Digitized by Google

* * *

'Abd al-Karîm al-Jîlî, dopo aver scritto che l'Essenza si comunica a noi con l'ausilio delle Sue Qualità, pur rimanendo inaccessibile nella Sua pura realtà, afferma il contrario, ossia che unicamente l'Essenza è conoscibile in modo immediato: « Chi attua la Verità divina, non può pervenire alla Qualità né integrarla come tale, in antitesi con quanto accade per l'Essenza, che egli può raggiungere, poiché La identifica quale Essenza divina, mentre non conosce tutta la plenitudine universale delle Qualità; l'Essenza di Dio gli è pertanto evidente, ma non direttamente le Qualità... ». La compiutezza d'una Qualità implica indefiniti aspetti, cioè tutte le sue manifestazioni od attuazioni; d'altronde, conoscere una Qualità essenzialmente, significa integrarla nell'Essenza dalla quale per cosí dire emana: « L'integrazione procede dall'Essenza, essendo la percezione dell'Essenza da Se stessa... Perciò solo l'Essenza è conoscibile e inconoscibili unicamente le Qualità, giacché l'indefinitudine non conviene che alle Qualità dell'Essenza, non all'Essenza in Sé... ».

Ogni conoscenza diversificata suppone una certa dualità di conoscente e conosciuto, sicché l'uno non può mai completamente contenere l'altro; la conoscenza essenziale, invece, è immediata e *a priori*: non comporta né dualità né svolgimento. Nella visione della conoscenza differenziata, che si regge su « contenuti », la conoscenza dell'Essenza è simile al nulla; movendo dalla conoscenza essenziale, al contrario, la conoscenza diversificata non è veramente conoscenza, come il suo oggetto non è la Realtà stessa.

La relazione è dunque reversibile; di guisa che Jîlî poco dopo scrive: « Possiamo ragionare di tali idee in modo completamente differente, che in apparenza contraddice quanto abbiamo appena detto, ma apparentemente soltanto; ... le Qualità sono, genericamente, idee definite, mentre l'Essenza è cosa indefinibile; ora, le idee definite sono piú propinque alla percezione d'una cosa indefinibile. E se è vero che va negata la

Digitized by Google

conoscibilità delle Qualità, non vi è mezzo alcuno di conoscere l'Essenza secondo qualsivoglia relazione... ».

La conoscenza dell'Essenza è simile a quella del Sé (*al-huwiyah*) dell'uomo. Del resto vi è tra le due una essenziale identità: « Se il servo... discopre se stesso, discerne che l'Essenza divina è la sua propria, cosí da conseguire realmente l'Essenza e conoscerLa, giusta la parola del Profeta: ' Chi conosce se stesso, conosce il suo Signore ' (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*); ma ancora non sa tutto ciò che dall'Essenza procede... quanto a qualità proprie... ».

Benché la conoscenza dell'Essenza non comporti, come l'assimilazione delle Qualità, un procedimento graduale, sonvi tuttavia, nella via contemplativa, due modi completivi d'accostarsi a Dio: l'uno si riferisce alle Qualità divine e quindi alla Divinità « personale » che si manifesta nell'universo; l'altro attiene al « Sé » dell'uomo, alla sua intima essenza che è misteriosamente identica all'Essenza divina (20).

Le Qualità sono l'oggetto della contemplazione. Il « Sé » non può essere contemplato; viene conosciuto nell'identità. Le Qualità divine hanno un « sapore », laddove l'Essenza – o il Sé – è del tutto insapore. Le Qualità hanno « colorazione », mentre l'Essenza è incolore come la luce bianca, o piú precisamente come le tenebre in seno alla luce.

Grazie all'irradiamento delle Qualità divine – o dei Nomi divini – il contemplativo trascorre da uno stato spirituale (*hâl*) ad un altro; l'identità essenziale trascende tutti gli « stati » (*ahwâl*).

* * *

(20) L'Essenza impersonale eccede il « Dio personale » che si svela attraverso la totalità delle Qualità e delle Attività divine rispetto alla creatura. Ma non è affatto per mezzo di una astrazione mentale che si può trascendere la Divinità personale, infatti Essa è, in modo palese, immensamente piú reale di ogni considerazione mentale dell'Essenza.

Digitized by Google

A ciascuna Qualità divina corrisponde un Nome (*ism*). Le Qualità divine sono una inesauribile varietà; per analogia, dunque, con le Qualità conosciute e nominate nel Corano si attribuisce simbolicamente ad ogni Qualità un Nome, e si discorre degli « innumeri Nomi divini ». Principialmente i « Nomi » designano altrettanti « aspetti » permanenti dell'Essenza, ed in tal senso va compresa l'opposizione logica tra l'« Essenza » e l'insieme dei « Nomi ».

Vi è tuttavia distinzione tra « Nomi dell'Essenza » (*asmâ dhâtiyah*) e « Nomi qualitativi » (*asmâ cîfâtiyah*); i primi, quali l'Uno (*al-ahad*), il Santissimo (*al-quddûs*), l'Indipendente (*ac-çamad*), esprimono la trascendenza divina e si riportano quindi piú esclusivamente all'Essenza, laddove i secondi, come il Clemente (*ar rahmân*), il Generoso (*al-karîm*), la Pace (*as-salâm*) e cosí via, esternano in pari tempo la trascendenza e l'immanenza di Dio. I Nomi qualitativi racchiudono peraltro anche quelli delle Attività divine (*al-af'âl*), quali Colui che dà la vita (*al-muhyi*), Colui che dà la morte (*al-mumît*), e Nomi analoghi.

Quantunque innumerabili, i Nomi divini possono sempre essere ricondotti ad un numero definito di tipi, cui corrispondono raggruppamenti di Nomi rivelati.

I Nomi delle divine perfezioni son detti i « Nomi piú belli » ovvero i « Nomi di Beltà », dacché il Corano recita: « I nomi piú belli (*asmâ al-husnâ*) appartengono a Dio » (VII, 179); « Dio, non havvi divinità fuorché Lui; a Lui convengono i piú bei nomi » (XX, 7); « Invocate Dio ovvero invocate il Clemente; con qualunque nome L'invochiate, i nomi piú belli spettano a Lui » (XVII, 110).

D'altronde il Corano è come intessuto di Nomi divini; tutto vi è espresso in funzione d'un aspetto divino, siccome nell'universo manifestato la qualità positiva d'una cosa può venire ricondotta ad una realtà universale e pertanto divina.

* * *

Digitized by Google

Tutte le dottrine tradizionali ammettono le Qualità divine, perocché la Divinità è concepita per mezzo d'una sintesi di perfezioni o qualità antinomiche. Le tradizioni di forma arcaica le contemplano attraverso le forze dell'universo sensibile; le mitologie le impersonano. Il Cristianesimo le considera segnatamente quali funzioni dello Spirito Santo. L'Islam riferisce l'indefinita ricchezza delle Qualità universali direttamente all'Essenza unica, ed esprime la relazione a somiglianza di quella intercorrente tra l'uomo e le sue facoltà. Per questo la maggior parte dei Nomi divini rivelati nel Corano è antropomorfa; taluni, come i Nomi dell'Unità, sono astratti; di rado essi provengono da un simbolismo cosmico, quale il Nome *an-nûr* « la Luce ».

L'antropomorfismo dei Nomi porta seco indubbiamente una limitazione, stante che raffigura Dio secondo l'immaginazione religiosa. Ma ogni simbolismo è bifronte; pure tale antropomorfismo acquisisce nella prospettiva sufica un rilievo eminentemente spirituale, giacché indica come l'umano si trasponga nell'universale, ed in qual guisa le facoltà e le virtú umane possano essere strumenti della contemplazione di Dio.

Grazie all'Uomo universale è resa palese l'analogia tra il divino e l'umano. In effetti, non potrebbe esservi conformità tra l'uomo e Dio, se Egli non si rivelasse attraverso un prototipo universale ed umano insieme; poiché come potrebbe l'uomo adeguarsi all'Infinito? In tal modo l'Uomo universale è eziandio il modello (*imâm*) del Libro sacro e la vera natura del Profeta.

La conformità dell'uomo con i « caratteri » (*akhlâq*) divini – con le virtú spirituali – è nondimeno soltanto l'indispensabile base per l'effettiva assimilazione delle Qualità divine (*al-ittiçâf biç-çîfât il-îlâhiyah*), assimilazione in un àmbito meramente intellettuale. Con « intelletto » vogliamo indicare l'intelligenza pura, che non è delimitata dal pensiero e che non è peculiare dell'individuo; quindi è sempre grazie all'Uomo universale che si attua l'unione con Dio, quale che sia l'elevazione di tale unione.

Digitized by Google

La dottrina dell'Uomo divino è completamente esoterica. Essa collima con la via contemplativa (21), la via dei Sufi.

(21) Certuni hanno voluto scorgere in tale dottrina un'intromissione cristiana; un piú attento esame avrebbe dovuto mostrare loro che simile teoria, come pure la simbologia adoprata, si svolge in modo armonico movendo da elementi scritturali coranici. Del resto, si può dire che il Cristianesimo si distingue per il suo concentrarsi sull'Uomo Dio, a tal punto che i misteri, che altrove restano arcani della via contemplativa, in esso divengono dogmi. Vi è una sequela di compensazioni che rendono assai complesse le relazioni tra Cristianesimo ed Islam. Vedasi al proposito: Frithjof Schuon, *De l'Unité trascendante des religions*, Ed. du Seuil, Paris 1979 (tr. it. *Unità trascendente delle religioni*, Ediz. Mediterranee, Roma 1980, n.d.t.).

Digitized by Google

Digitized by Google

SOMMARIO DELL'OPERA DI 'ABD AL-KARÎM AL-JÎLÎ

I tre capitoli iniziali sull'Essenza, la Qualità e il Nome espongono le nozioni fondamentali che abbiamo testé tracciato.

I sei successivi descrivono quei che si possono denominare i Gradi divini, cioè: la Natura divina, l'Unità, l'Unicità, la Beatitudine misericordiosa, la Signoria e l'Oscurità divina. Nella traduzione il capitolo sulla Signoria, il cui contenuto si trova per lo piú compreso negli altri, è stato omesso. Jîlî, scrivendo dell'Oscurità divina, che è la Realtà non manifestata di Dio, ritorna in qualche modo a quanto diceva in principio sull'Essenza. Questa parte forma, pertanto, un ciclo completo.

Tralasciamo, quindi, due capitoli che trattano della trascendenza (*at-tanzîh*) e dell'immanenza (*at-tashbîh*) divine, per il motivo che tali sezioni non costituiscono anelli indispensabili nell'unità logica che ci proponiamo di presentare.

Per contrario, i quattro capitoli che seguono, concernenti lo « svelamento » (*tajallî*) delle Attività, dei Nomi, delle Qualità e dell'Essenza, trovano rispondenza con quelli che argomentano dei Gradi divini, dacché espongono la successiva attuazione dei Gradi stessi. Rileviamo in proposito che l'esame delle Attività divine nell'uomo si ricollega del tutto naturalmente alla sfera dell'azione e della volontà umane, laddove la conoscenza dei Nomi e delle Qualità – del resto queste impli-

Digitized by Google

cano essenzialmente le Attività – fa parte della pura contemplazione. La contemplazione di Dio che principia dai Suoi Nomi si giova di ausilî ideali, ciascun Nome divino essendo simile ad una prospettiva intellettuale che attiene all'Essenza. Lo « svelamento » delle Qualità, invece, comporta una effettiva penetrazione di modalità divine, cosicché il soggetto individuale cessa d'esistere come punto focale della visione. L'ultimo di questi capitoli riguarda la conoscenza diretta dell'Essenza, conoscenza che è prerogativa dell'Uomo universale quale « polo » dell'esistenza.

Qui ha fine la nostra traduzione, che peraltro non è completa, avendo trascurato taluni passi d'importanza secondaria ovvero di natura un po' troppo ermetica; abbiamo indicato le omissioni con puntolini; tuttavia, perocché il carattere addensato del testo originale esigeva alcune interpolazioni, queste sono state racchiuse tra parentesi quadre. La lingua araba è a un pari concisa e complessa – vi abbondano i vocaboli dalle molteplici significazioni ed i sinonimi –, requisito idoneo per la speculazione metafisica, ma che talvolta si ricusa alla versione letterale (1).

* * *

Jîlî, in seguito, considera anzitutto le sette Qualità dette della Persona (*an-nafs*) divina, ossia: la Vita (*al-hayâh*), la Conoscenza (*al-'ilm*), la Volontà (*al-irâdah*), la Possanza (*al-qudrah*), la Parola (*al-kalâm*), l'Udito (*as-sam'*) e la Vista (*al-baçar*).

È possibile suddividere in quattro gruppi le Qualità divine, a seconda che si riferiscano esclusivamente all'Essenza, quali l'Unità, l'Unicità, la Singolarità, l'Indipendenza assoluta, e cosí via, oppure ai modi divini della Beltà, della Maestà e dell'Infinitudine.

(1) Ci siamo riferiti per il nostro lavoro alla terza edizione stampata presso l'*al-Ahzar* al Cairo nel 1329 (1908 d.C.).

Digitized by Google

Beltà (*jamâl*) e Maestà (*jalâl*) corrispondono in certo modo ai due poli dell'immanenza e della trascendenza, giacché la Maestà folgora la creatura, mentre la Beltà la colma.

L'Infinitudine (*al-kamâl*) rappresenta la sintesi d'entrambi i modi. Allorché concerne Dio, la traduzione del termine *kamâl* è proprio Infinitudine e non « Perfezione » né « Universalità », stante che la perfezione di Dio, scrive Jîlî, consiste nel non avere, Egli, limiti.

I pronomi personali con i quali il testo coranico si riferisce a Dio, ne esprimono parimenti « aspetti » essenziali; si fa discendere dal pronome *huwa*, « Egli », *al-huwiyah*, l'« Aseità » o l'« Ipseità », espressione che designa il Mistero assoluto, dacché il pronome Egli indica la « persona assente ». All'Aseità si contrappone logicamente il « Soggetto » divino, *al-aniyah*, che procede dal pronome *ana*, « Io ».

L'Eternità divina viene esaminata come fosse provveduta d'una dimensione trina: l'Eternità senza principio (*al-azal*), l'Eternità senza fine (*al-abad*) e la Preesistenza (*al-qidam*).

I sette « Giorni di Dio » (*ayyâm Allâh*) equivalgono all'Attualità divina, dato che Dio è « ogni giorno in atto » (Corano, LV, 29).

* * *

In una successione di capitoli, il primo dei quali è la « Risonanza della campana » e l'ultimo il « Sinai e il Libro scritto », Jîlî contempla le modalità della rivelazione nell'accezione propria del vocabolo.

La « risonanza della campana » (*çalçalat al-jaras*) significa un suono sottile che il Profeta percepí al tempo della rivelazione del Corano e che corrisponde alla ripercussione della Possanza divina attraverso i molteplici stati dell'esistenza.

Il Corano fa menzione di tre principali appellativi del Libro rivelato: « la Madre del Libro » (*umm al-kitâb*) nome che designa il prototipo eterno del Corano, « la Recitazione » (*al-qur'ân*), denominazione del Corano quale rivelazione uditiva,

Digitized by Google

e « la Discriminazione » (*al-furqân*), cioè il Corano quale Legge sacra. Nel pensiero di Jîlî, la Madre del Libro equivale alla profondità inesplorabile della Divinità, fonte materna dell'universo; *al-qur'ân* indica analogicamente la condizione d'Unità suprema, « discesa » nel corpo del Profeta, e *al-furqân* simboleggia l'insieme delle Qualità divine, ossia la distinzione principiale, similmente « discesa » su Muhammad.

Sono questi gli aspetti atemporali del Corano; nell'àmbito terrestre, esso succede ai tre grandi libri sacri della discendenza d'Abramo, la Thora, il Salterio e l'Evangelo, in virtú d'una concatenazione ciclica che vuole ciascuna rivelazione, necessariamente limitata nella forma – non nell'essenza – compensata da un'altra. In tal modo la Thora e l'Evangelo palesano una certa polarità, della quale Jîlî in definitiva dice quello che esprime parimenti l'adagio cristiano: *Christi doctrina revelat quod Moisi doctrina velat*. Il Corano apparrà pertanto come sintesi delle vocazioni giudaica e cristiana o quale restaurazione dell'equilibrio fatalmente franto.

* * *

Secondo 'Abd al-Karîm al-Jîlî, la Thora fu rivelata a Mosè in nove tavole; poi venne ingiunto al profeta di divulgarne al popolo giudaico soltanto sette, fatte di pietra, e di conservare le altre due, fatte di luce, destinate a lui solo.

L'autore dà quindi una sintetica descrizione del contenuto delle sette tavole petrigne.

La prima, detta *la Luce*, espone la dottrina dell'Unicità e della Singolarità divine in modo apofatico, ovvero per mezzo della negazione delle limitazioni. Nella medesima prospettiva si ragiona delle qualità divine, considerate non quali stati di attuazione, ma come attributi dell'Essere divino.

La seconda tavola, denominata *la Direzione*, consiste in esortazioni rivolte dalla Divinità a Se stessa; difatti *la Direzione* (*al-hudâ*) è in sé un secreto essenziale, è la luce dell'Attrazione divina, mercé la quale colui che conosce si eleva

Digitized by Google

ai superni stati, seguendo la Via divina, *aç-çirât al-mustaqîm* (2).

La terza, il cui nome è *la Saggezza*, spiega l'itinerario della via della conoscenza del quale descrive le successive tappe, simboleggiate dalle vicissitudini della missione di Mosè, quali « lo scalzamento », « l'ascensione al Sinai » e cosí via (3). La medesima tavola comporta in modo principiale la scienza della dominazione dei mondi spirituali, come pure le differenti scienze relative al simbolismo cosmico, donde procedono, segnatamente, l'astrologia e la ghematria o scienza dei numeri.

La quarta tavola è chiamata *la Forza*, giacché svela le analogie intercorrenti tra la Saggezza divina e gli aspetti della forza umana, analogie da cui muove la teurgia.

La quinta, detta *la Legge*, espone i comandamenti e le interdizioni che sono il fondamento della *sharî'ah* mosaica.

Ia sesta tavola, denominata *la Servitú*, insegna il retto atteggiamento dell'individuo in sé. Essa rivela i fini ultimi delle virtú, quali l'umiltà, il contentamento, il timore e altre. In proposito, dice particolarmente che pecca di presunzione faraonica chi risponde a una cattiva azione con un'altra; ossia chi si arroga la dignità divina, laddove l' *'abd* (servo) non può, essendo servo, aspirare alla dignità di giudice, alla quale ha diritto solo per compiere una funzione che eccede la sua individualità.

(2) « La diritta via » (in senso verticale) ricordata nella *Fatîhah*.

(3) Gli eventi della storia di Mosè vengono frequentemente cantati nella poesia sufica. Cosí *Ibn al-Fârid*: « Vidi nella notte un fuoco e recai la buona novella alla mia tribú: Aspettatemi, spero di trovare una *Direzione*. Mi appropinquai, ed ecco il Fuoco Parlante apparve a me dinanzi ». E altrove: « Il mio monte (il Sinai) per il terrore si fendette davanti a Colui che rivelò Sé, e un secreto celato folgorò, visibile solo a chi è a me simile. Divenni il Mosè del mio tempo, non appena una parte di me diventò la mia totalità ».

Molto si potrebbe dire sul simbolismo sufico della verga di Mosè raffigurante la *nafs*, l'anima. Cosí nella vicenda del roveto ardente, Iddio chiede a Mosè: « Cosa tieni nella destra? » Mosè risponde: « La verga, sulla quale mi reggo, con cui percuoto la greggia e che mi serve anche per altri usi ». L'Altissimo gli ingiunge allora di gettare a terra la verga che si trasforma subito in serpente o drago. Quindi ordina a Mosè di raccattarlo e, ripreso in mano « per ordine di Dio », ridiventa verga, ma conserva ormai un potere teurgico. Si tratta della trasformazione della *nafs*.

Digitized by Google

La settima, infine, comporta la dimostrazione del cammino che conduce a Dio e, massime, la distinzione tra la via della salvazione e quella della dannazione.

Sono queste le sette tavole petrigne che Mosè ricevette per farle conoscere al suo popolo, mentre gli venne proibito di divulgare le altre due, fatte di luce. Esse contenevano lo svelamento degli arcani della Signoria e della Possanza divine, ovvero i secreti dell'effettiva attuazione di tali qualità divine, giusta la dottrina dell'Identità Suprema.

Se Mosè avesse rivelato questi arcani ai suoi fedeli, costoro si sarebbero rivoltati contro di lui, giacché il loro spirito recava il sigillo, ancora recente, della sollevazione contro Faraone che, per l'appunto, aveva indebitamente preteso alla condizione di Signoria divina; in effetto, secondo il Corano, Faraone disse ai propri servi che, convinti dai miracoli di Mosè, si prosternavano ormai dinanzi al Dio unico: « *Son io il vostro sommo signore* ».

Dacché il popolo di Mosè doveva ignorare il contenuto delle tavole di luce, nessun successore di questo profeta potette riceverne completamente il retaggio spirituale. Per una compensazione ciclica, toccò a Cristo di manifestare quanto Mosè aveva dovuto tacere. Fin dalla sua prima epifania, ossia dalla nascita, il Messia svelò gli aspetti della condizione di Signoria e di Possanza divine, svelamento che operò sia per mezzo di miracoli, la resurrezione di Lazzaro a mo' d'esempio, sia attraverso le affermazioni dirette dell'Identità Suprema, come la parola: « Io sono la Verità e la Vita ». Ma la comunità giudaica, che aveva il « cuore indurito », analogo in questo alla materia delle tavole che le erano destinate, ricusò Cristo.

La comunità cristiana, invece, attratta in certa guisa dalla propria antinomia ciclica col popolo giudaico, si smarrí nel corso della sua storia. Mentre nel Giudaismo si « pietrificavano » le concezioni attinenti all' *'abd* segnatamente nella prospettiva della non identità con il *rabb* (Signore), il Cristianesimo, per contro, propese a confondere *'abd* e *rabb*, ossia il simbolo e il simboleggiato. Tale confusione ebbe come corol-

Digitized by Google

lario storico le diatribe relative alle due nature di Cristo, e in qualche modo si perpetuò nelle scissioni politiche tra popoli cristiani. (I Cristiani, dice il Corano, si combatteranno tra di loro fino all'ultimo giorno, a cagione di quel che hanno obliato circa la verità per essi rivelata).

Stando al Corano, l'eterodossia relativa (4) del Giudaismo risiede principalmente nel rifiuto di Cristo e del Corano, come pure nella « *alterazione delle parole del Libro* » (5), laddove l'errore verso cui inclina il Cristianesimo è – sempre nell'esposizione coranica – caratterizzato dall'affermazione cristiana « *Dio è il Messia* », eresia che, nella terminologia islamica, viene denominata *hulûl* o specificazione di luogo dell'Identità Suprema.

La forma di « espressione » rappresentata dall'Islam venne vocata a reintegrare le due « deviazioni », giudaica e cristiana, essendo il suo compito, giusta le parole medesime del Corano, quella di una « *religione di mezzo* » e di un ritorno alla purità primeva della tradizione d'Abramo: « *Abramo non era né giudeo né cristiano, ma semplicemente sottomesso* (*muslîm*) » (6).

Per questo, le espressioni coraniche rappresentano un equilibrio tra *at-tanzîh* e *at-tashbîh*, ossia tra la designazione del divino per astrazione da qualsivoglia comparazione, da un canto, e il simbolismo per analogia e comparazione, dall'altro. Il Corano fa, dunque, una sintesi di *at-tanzîh*, come implica la Thora in tutta la sua purità nella tavola denominata *la Luce*, e di *at-tashbîh*, come fondamento dell'Eucaristia. Quale esempio di tale sintesi al-Jîlî cita il versetto: « *Nulla a Lui è simile, ed è Lui a vedere e ad intendere* ».

(4) L'Islam non considera la *sharî'ah* – insieme della Legge sacra e dei riti – giudaica o cristiana come eterodossa, ma reputa tali tradizioni incomplete nella prospettiva dottrinale. Questo giudizio si ritrova in una legge del matrimonio islamico, che preclude a una donna musulmana il matrimonio con un giudeo o un cristiano, ma permette a un musulmano di prendere in moglie una giudea o una cristiana.

(5) Questo passo concerne sia l'esegesi arbitraria, sia l'alterazione della scrittura giudaica, che potrebbe rimontare all'esilio babilonese.

(6) Nel linguaggio coranico, la parola *Islâm* indica non solo la tradizione muhammadiana, ma anche ogni tradizione cosciente della Verità unica.

Digitized by Google

Quindi il Profeta Muhammad non fu costretto a tacere, siccome Mosè, parte della rivelazione che aveva ricevuta; peraltro, neppure svelò apertamente i secreti che i cristiani non avevano potuto sopportare. Il Corano contiene ogni cosa, in modo esplicito o implicito, e nel pensiero di 'Abd al-Karîm, comporta soprattutto tre significati sovrapposti: primamente il senso esteriore ed evidente, poi un senso interiore cui alludono taluni versetti coranici, quali: « *Mostreremo loro i Nostri segni all'orizzonte e in loro stessi, finché sia loro palese che Egli è la Verità* » e: « *Noi non abbiamo creato i cieli e la terra e ciò che vi sta in mezzo se non con la Verità* » e: « *Egli ha assoggettato a voi quanto è nei cieli e sulla terra, tutto questo in Suo nome* ».

Infine, è celato nel Corano un terzo significato, implicante gli arcani divini, ai quali fa allusione il versetto: « *Conosce la sua interpretazione soltanto Iddio* ».

Dell'Evangelo (7) Jîlî dice che fu rivelato a Gesú nella lingua siriaca (8), venne recitato in diciassette differenti idiomi e che principiava con le parole: « In Nome del Padre, della Madre e del Figlio (9), cosí come il Corano esordisce con la frase: « *Nel Nome di Dio, il Clemente, il Misericordioso* ». Le espressioni « Padre, Madre e Figlio » simboleggiavano il Nome di Dio o l'Essenza, la « Madre del Libro » o la Sostanza universale, e il Libro o l'Essere (*al-wujûd*) (10). I Cristiani le riferiscono allo Spirito Santo, alla Vergine e a Cristo, la qual cosa si giustifica con la ragione che questi tre esseri sono

(7) Naturalmente non si tratta degli Evangeli, scritti dai quattro evangelisti, bensí della Rivelazione che ebbe Cristo.

(8) Vedansi gli articoli di R. Guénon: *La Science des Lettres* e *La Terre du Soleil* (Études Traditionnelles, febbraio 1931, gennaio 1936).

(9) A proposito di tale tradizione concernente l'Evangelo originale, è interessante ricordare che Jîlî fu, probabilmente, un musulmano d'Abissinia, giacché questo è il significato del suo soprannome « *Jabarti* ».

(10) *Al-wujûd* può essere, ad un pari, interpretato come « Esistenza » e come « Essere ». Conviene, qui, trasporre le nozioni di Essenza e di Sostanza infino al loro senso ultimo, a quello cioè di « Perfezione attiva » e di « Perfezione passiva »; allora l'Essere, in quanto prima determinazione, verrà concepito quale loro effetto o « figlio ».

Digitized by Google

riflessi dei tre principî testé citati. Ma dopo l'ascensione di Cristo, che aveva vegliato sul culto dei suoi discepoli (11), i significati essenziali si perdettero a poco a poco, e il simbolo venne, gradatamente, confuso con il simboleggiato. Ciò nonostante, non si può dire che i Cristiani dimentichi della significazione universale del proprio simbolismo e limitati unicamente alla sua accezione mediata, siano, per questo, disgiunti dalla Verità, poiché vi sono ancora uniti in virtú del simbolismo e proporzionalmente alla loro sincerità. Dice l'Altissimo: « Io sono accanto all'idea che il Mio servo ha di Me ».

Il contenuto dell'Evangelo si riferisce interamente alla Presenza, latente in tutto, della Realtà divina nell'esistenza umana, verità compendiata dal versetto coranico: « E Io insufflai in Lui il Mio Spirito »; Dio infuse cioè il Suo Spirito in Adamo. Ora, lo Spirito di Dio non è un qualcosa di separato da Lui. La medesima verità, ovvero la realtà dell'Identità Suprema, viene confermata dal passo coranico ove si legge dell'adorazione di Adamo da parte degli angeli (12), e inoltre dalle parole divine rivolte al Profeta: « *In verità, coloro che strin-*

(11) Ciò rammenta taluni dialoghi tra Cristo e Pietro, come quando il Messia dice all'apostolo: « Tu non senti quel ch'è di Dio, ma ciò ch'è degli uomini ».

(12) *E quando il tuo Signore disse agli angeli: « Io sto per stabilire in terra un vicario », essi risposero: « Vuoi porvi qualcuno che semini distruzioni e versi sangue? E noi Ti esaltiamo con lodi e proclamiamo la Tua santità ». Ma Egli replicò: « Io so ciò che voi ignorate ». E insegnò tutti i nomi ad Adamo, quindi li mostrò agli angeli e disse: « RivelateMi i loro nomi, se siete sinceri ». Questi risposero: « Sia gloria a Te, noi sappiamo solo quel che ci hai insegnato, dacché Tu sei il Conoscitore, il Sapiente ». Allora Egli disse: « O Adamo svela loro i nomi ». Quando questi li ebbe enunciati, Egli parlò: « Non vi ho detto che conosco i misteri del cielo e della terra, e che so tanto quello che manifestate quanto ciò che celate? » Allorché dicemmo agli angeli: « Prosternatevi dinanzi ad Adamo », essi si prosternarono tranne Iblis che rifiutò, s'inorgogli e fu tra i ribelli. (Sura al-baqarah).*

In un altro passo, si legge che Iblis, il diavolo, non volle adorare Adamo col pretesto di essere stato creato di fuoco, mentre Adamo era fatto soltanto di argilla. A detta di taluni didascali sufi, Iblis si ribellò per esagerazione di *at-tanzîh*, rifiutando di adorare Dio nel suo simbolo.

Digitized by Google

gono teco il patto (13), *lo stringono con Iddio medesimo* »; e dal versetto: « *Chi obbedisce all'Inviato, obbedisce a Dio* ».

Ma è fatale vi siano uomini turbati dall'espressione della stessa verità, è detto infatti nel Corano che *Iddio fuorvia molti [uomini] per mezzo suo [il Corano] e molti ne dirige.* È questo l'equivoco inerente ad ogni manifestazione. Anche in seno alla comunità islamica, è avvenuto un simile smarrimento, massimamente in un certo numero di exoterici, e proprio la loro esegesi dei versetti or ora ricordati ne reca testimonianza. Essi si allontanarono, in una direzione evidentemente contraria a quella della deviazione cristiana, per effetto di un'astrazione razionale dell'Unità divina, astrazione che sfocia in una separazione tra il divino e il creato. *Ma fuorvia solo i corrotti*, ovvero coloro il cui intimo è viziato da false opinioni su Dio. Essi ritengono che l'Altissimo non si manifesti nelle creature. In effetto, non Lo vedono in queste. Prescindono dalla Conoscenza essenziale e non si occupano che di ragionamenti discorsivi, come se tutti questi non fossero interamente inclusi nella Conoscenza essenziale, e quasi che l'esistenza creata non fosse essenzialmente divina.

* * *

L'argomento della seconda parte dell'opera è la cosmologia, e piú precisamente la cosmologia metafisica, perocché le realtà cosmiche verranno sempre ricondotte ai loro principî divini.

Questa sezione inizia con la descrizione dei gradi della manifestazione principiale, i cui immediati sostegni sono le realtà illimitate del mondo non formale. I loro nomi, quasi interamente attinti al Corano, simboleggiano « dimore » o

(13) È l'impegno di vincere o morire nella guerra santa, si tratti della « piccola », difesa armata della comunità religiosa, o della « grande », che si riferisce alla sfera spirituale. Questi due termini ebbero, peraltro, l'equivalente nella cavalleria cristiana, cioè *bellum corporale* e *bellum spirituale*. La stipulazione di tale patto, di cui viene detto nel Corano, fu, nella storia sacra dell'Islam, il luogo d'avvio delle iniziazioni « regale » e « sacerdotale.

Digitized by Google

« stazioni » della Divinità, quali i « Padiglioni superni » (*ar-rafrat al-a'lâ*), « il Letto di riposo » (*as-sarîr*), « i due Piedi e i due Sandali » (*ar-rijlayn wa an-na'layn*), « il Trono » (*al-'arsh*), « il Poggiapiedi » (*al-kursî*) e « il Loto dell'estremo Limite » (*sidrat al-muntahâ*). Sono simili ad altrettanti specchi dell'irradiamento divino totale. La loro gerarchia si diversifica grazie alla susseguente dicotomia nei principî attivo e passivo: ciò che è passivo in rapporto con quanto ad esso superiore, è poscia attivo con quanto esso sovrasta. Tale polarità è particolarmente esplicita nella relazione tra il « Calamo supremo » (*al-qalam al-a'lâ*) e la « Tavola custodità » (*al-lûh al-mahfûz*), dappoiché il Calamo iscrive la Scienza divina dell'universo sulla Tavola che, a sua volta, è il prototipo immutabile del divenire (14).

Or dunque, il sostegno cosmico primario delle divine manifestazioni, cosí come il loro agente eterno, non è altro che lo Spirito (*ar-rûh*), insieme creato ed increato, giacché simboleggia il mediatore tra Dio e l'universo (15). Jîlî dà al « volto » increato dello Spirito il nome Spirito Santo (*ar-rûh al-quds*); invece denomina lo Spirito in quanto prima creatura « Angelo detto Spirito » (*al-malak al-musammâ bir-rûh*).

Lo Spirito si rifrange in sei facoltà di conoscenza che han dimora nell'uomo, ma le cui essenze sono cosmiche e angeliche, cosí da rappresentare, nelle loro realtà non individuali, altrettante facoltà dell'Uomo universale; esse sono: il cuore, l'intelletto, la facoltà congetturale, la risolutezza, il pensiero e l'immaginazione.

Tra queste facoltà il cuore (*al-qalb*) è centrale, essendo il « luogo » ove le Realtà trascendenti s'incontrano con l'uomo; esso è l'organo dell'intuizione e della rivelazione (*at-tajallî*) divina.

(14) Vedasi Frithjof Schuon, *L'Oeil du Coeur*, Dervy-Livres, Paris 1974, cap. *En-Nûr*, e *Introduzione...*, pag. 64.
(15) Vedasi *Introduzione...*, cap. « Lo Spirito ».

Digitized by Google

L'Intelletto primo (*al-'aql al-awwal*) è essenzialmente identico allo Spirito e pertanto al cuore; nondimeno, il suo riflesso nell'uomo è in certo qual modo completivo del cuore: si potrebbe dire che questo rivela la Presenza divina nell'aspetto « essere », e invece l'intelletto – ossia la rifrazione cosmica dell'Intelletto primo – lo rivela nell'aspetto « scienza ». Stando ad un simbolismo planetario che Jîlî esporrà piú avanti, il cuore è solare; corrisponde al centro luminoso dell'universo, laddove l'intelletto corrisponde alla sfera planetaria piú remota, Saturno, che congloba le rimanenti.

La parola *al-wahm* designa la facoltà congetturale, l'immaginazione attiva o il potere d'illusione, che costituisce la piú terribile potenza cosmica avuta in prestito dall'uomo, poiché manifesta la propensione demiurgica che attrae ogni possibilità non ancora esaurita.

Al-himmah, al contrario, significa la facoltà d'ascesa spirituale, l'aspirazione dell'uomo verso l'essenziale e la sua risolutezza, la sua volontà di liberazione.

Il pensiero (*al-fikr*) è una modalità di conoscenza indiretta. Le imperfezioni del pensiero trovansi nelle sue « ramificazioni », non nella sua « radice », che approda alle possibilità superne dell'uomo. Il pensiero – massime la meditazione (*tafakkur*) – può essere una « chiave » di conoscenza spirituale.

La sesta facoltà di cui scrive Jîlî è l'immaginazione (*al-khayâl*), il cui compito è relativamente passivo in opposizione a quello della facoltà congetturale (*al-wahm*); difatti *al-khayâl* è come la materia plastica della mente, di modo che tale facoltà corrisponde analogicamente alla *materia prima* del mondo delle forme.

Ci siamo soffermati alquanto su questi capitoli concernenti le facoltà dell'anima, stante che v'è in essi un'autentica psicologia spirituale, cioè una scienza dell'anima per quanto riguarda le sue relazioni col mondo dello Spirito. Proprio in tal senso va compresa la scelta delle facoltà descritte, tra cui mancano quelle di sensazione e d'azione, mentre la volontà viene unica-

Digitized by Google

mente considerata nella sua esaltazione spirituale, come *himmah* (16).

Tutte le facoltà hanno le proprie « fonti » perpetue nella « Forma mohammediana » (*aç-çûrat al-muhammadiyah*), il germe di Luce divina dalla quale sono stati creati e paradisi e inferni. Qui Jîlî descrive gli stati paradisiaci e infernali, che non sono realmente eterni (17), perocché ogni cosa sarà alla fine reintegrata in Dio.

Tutte le proclività al sovvertimento trovano nutricamento nell'anima (*an-nafs*), radice dell'individuazione e oppositrice per cosí dire dello Spirito (*ar-rûh*). Tuttavia essa ha il proprio prototipo universale ed inalterabile nella « Forma mohammediana ».

* * *

In quello che praticamente è l'ultimo capitolo del libro, il resto non essendo in sostanza che un'aggiunta, Jîlî ragiona dell'« Uomo universale » in quanto « sintesi d'ogni realtà essenziale (*haqâiq*) dell'esistenza ». Siccome l'autore medesimo afferma, questa sezione è propriamente un'epitome finale di quello che in precedenza ha delineato: l'Essenza, gli aspetti divini, la rivelazione, i gradi dell'esistenza, il microcosmo, il divenire dell'anima.

Ne riportiamo alcuni passi: « Ogni individuo del genere umano contiene interamente gli altri, senza difetto alcuno, essendo la propria limitazione solo un accidente... Fintantoché

(16) Il simbolismo planetario cui abbiamo accennato, permette di collocare queste facoltà in una gerarchia visiva: il cuore corrisponde al sole, la posizione del quale è in ogni caso centrale rispetto ai restanti pianeti, indipendentemente dal sistema astronomico adottato; l'intelletto equivale alla sfera di Saturno, la Volontà spirituale a Giove, la facoltà congetturale a Marte, l'immaginazione a Venere, il pensiero a Mercurio. Alla Luna, Jîlî fa corrispondere lo spirito vitale, chiamato anche *rûh*. Si noteranno le posizioni antinomiche, secondo l'ordine geocentrico dei pianeti, di *al-himmah* e di *al-fikr*, come di *al-wahm* e di *al-khayâl*.

(17) L'eternità assoluta pertiene unicamente a Dio.

Digitized by Google

non intervengono condizioni contingenti, gli individui sono dunque specchi contrapposti, ognuno dei quali riflette pienamente l'altro... ». Ciò significa che ciascun individuo accoglie in sé essenzialmente, per mezzo della propria intelligenza, le realtà di tutti gli altri, e perfino d'ogni cosa esistente. « ... Tuttavia, gli uni contengono le cose solo in potenza, laddove gli altri, ossia i perfetti tra i profeti e i santi, le racchiudono in atto... ». Essi attuano, cioè, la loro identità essenziale con tutte le cose, essendo evidente che non contengono le cose concretamente; vi è nondimeno gradualità in tale « attuazione » dell'essenza dell'uomo, dato che la plenitudine perfetta appartiene unicamente all'Uomo universale, il quale è identico al profeta Muhammad. È cosí per necessità nella prospettiva islamica, giacché ciascuna tradizione conosce l'Uomo universale attraverso il proprio polo spirituale.

« ... L'Uomo universale – scrive piú avanti Jîlî – è il polo attorno al quale si volgono le sfere dell'esistenza, dalla prima all'ultima; egli è unico finché continua l'esistenza... Tuttavia, assume differenti forme e si rivela con culti diversi, in guisa da ricevere molteplici nomi (18). ... In ogni epoca, ha il nome corrispondente all'abito del momento. In cotal modo l'ho incontrato nella forma del mio maestro Sharaf ad-dîn Ismaîl al-Jabartî; non sapevo che fosse il Profeta; lo vedevo come il maestro... Simile a un sogno quando si vede qualcuno nella forma d'un altro... salvo che vi è nondimeno molta diversità tra gli stati di sogno e di veglia... Ma non credere che nelle mie parole vi sia allusione alcuna alla metempsicosi... ».

« Sappi che l'Uomo universale contiene in sé concordanze con tutte le realtà dell'esistenza. Corrisponde alle verità superne per la peculiare natura sottile, e alle realtà inferiori per la sua natura grossa... Il suo cuore equivale al Trono divino;

(18) Per i musulmani è Muhammad, per i cristiani Cristo, per gli indú ciascun *Avatâra*, per i buddhisti Buddha. In quest'ultimo esempio, l'idea dell'Uomo universale assorbe ogni qualità che descriva positivamente Dio, l'Essenza in Sé è esprimibile soltanto attraverso negazioni.

Digitized by Google

e d'altronde il Profeta dice che il cuore del credente è il Trono di Dio; il suo Io (*aniyah*) corrisponde al Poggiapiedi divino, il suo stato spirituale al Loto dell'estremo Limite, il suo intelletto al Calamo supremo, la sua anima alla Tavola custodita, il suo fisico agli elementi, la sua recettività alla ile, e cosí via... ».

« Il Profeta diceva che Dio aveva creato Adamo a somiglianza del Clemente, o anche, giusta una tradizione orale (*hadîth*), che Dio aveva creato Adamo a Sua immagine. Giacché Dio è vivente, conoscente, potente, dotato di volontà, udito, vista e parola, siccome l'uomo è vivente, conoscente, eccetera... ».

« Sappi che i Nomi dell'Essenza e le Qualità divine appartengono principialmente all'Uomo universale, e altresí il regno [universale], che detiene in virtú della sua essenza... Quindi rispetto a Dio è come lo specchio per chi vi si affissa... Poiché Dio impose a Se stesso di non contemplare i Suoi Nomi e Qualità se non nell'Uomo universale. È questo eziandio il significato della parola: Noi abbiamo offerto il patto ai cieli, alla terra, alle montagne; essi rifiutarono di addossarselo e temettero di riceverlo. L'uomo lo caricò su di sé ed egli è ingiusto e ignorante (19). Ossia, fece torto alla propria anima abbassandola da una condizione tanto elevata; egli è ignorante circa la sua capacità, dato che egli è il luogo del patto (o il mallevadore) divino e tuttavia lo ignora... ».

Nella rimanente parte del libro si tratta di cosmologia; segnatamente del simbolismo delle sfere planetarie. Queste corrispondono al sistema geocentrico, il che non esclude affatto la validità delle analogie, perocché questo sistema rappresenta l'ordinamento delle cose cosí come appaiono spontaneamente alla visione umana; vi è dunque tutta l'importanza spirituale che posseggono i « segni » visibili di Dio (20).

(19) Corano, XXXIII, 72.

(20) Si fa rimando al nostro studio: *Clé spirituelle de l'Astrologie musulmane d'après Mohyi-d-dîn ibn 'Arabî*, Arché, Milano 1974.

Digitized by Google

Osserviamo altresí che la cosmologia sufica si collega all'angelologia, come il mondo fisico si congiunge al mondo sottile e di qui al mondo dello Spirito. L'angelologia si inserisce a sua volta nella scienza delle Qualità divine, siccome ogni funzione spirituale si integra in un aspetto di Dio.

Digitized by Google

TRADUZIONE

L'Essenza *(adh-dhât)*

Sappi che per « essenza » (*adh-dhât*) devesi intendere, genericamente, ciò a cui i nomi (*al-asmâ*) e le qualità (*aç-çîfât*) sono congiunti come loro principio (*fî 'aynihâ*), e non come loro esistenza [contingente] (*fî wujûdihâ*). Ciascun nome e ciascuna qualità s'uniscono ad una realtà [soggiacente] e questa è la loro essenza...

Quanto all'esistenza (*al-wujûd*) (1), essa comporta due gradi: è l'Essere puro, quale Essenza del Creatore (*al-bâri*), ovvero l'esistenza intaccata dal nulla, quale essenza [relativa] delle creature.

Per « Essenza di Dio » (*dhât Allâh*) – sia lode a Lui! – si deve intendere Dio medesimo, ossia Ciò per cui Egli è; Dio sussiste in effetto da Se stesso, e proprio a questa Aseità (*al-huwiyah*) divina appartengono essenzialmente i Nomi [di perfezione] e le Qualità [universali]. L'Essenza viene dunque concepita attraverso ogni forma [ideale] che procede logicamente da una delle significazioni che Essa implica; intendo che ciascuna proprietà risultante da un Suo attributo spetta realmente ad Essa; all'Essenza – al Suo Essere – si riferisce

(1) *Al-wuyûd* significa parimenti l'esistenza e l'Essere; *al-wujûd al-mahd* è « l'Essere puro ». La radice WJD contiene il senso di « trovare », che diviene al passivo « essere trovato », « esistere »; indica quindi perfettamente l'identità principiale dell'Essere e della Conoscenza.

Digitized by Google

ogni nome che contiene un'idea di perfezione (*kamâl*); ora, la somma delle perfezioni comporta l'infinitudine e conseguentemente l'impossibilità di comprenderLa con l'intelligenza, donde deriva, da un canto che Essa non è conoscibile, e dall'altro che tale inconoscibilità può essere conosciuta, essendo impossibile ignorarla:

Davvero ho tutto appreso, completamente e distintamente,
Della Tua Essenza, o Tu, nel Quale le Qualità s'uniscono?
O il Tuo volto è forse troppo sublime perché la Sua natura
[possa essere colta?
Intendo quindi che la Sua Essenza non può venir intesa.
Lungi da Te che taluno Ti scruti, e lungi da Te
Che taluno Ti ignori, o perplessità!

Sappi che l'Essenza d'Iddio Altissimo è il mistero (*ghayb*) dell'Unità (*al-ahadiyah*) che ciascun simbolo esprime secondo una certa prospettiva, senza potere esprimerLa in molte altre. Non La si concepisce perciò per mezzo di qualche idea razionale, e nemmeno La si comprende attraverso qualche allusione (*ishârah*) convenzionale; perocché si capisce qualcosa solo in virtú d'una connessione, che le conferisce una situazione, o d'una negazione, quindi per mezzo del suo contrario; ma non si trova, nell'intera esistenza, alcuna relazione che « situi » l'Essenza, né alcuna attribuzione che s'adatti ad Essa, nulla dunque che possa negarLa o che sia ad Essa opposto. Essa è, per il linguaggio, pressoché inesistente, e in tale visuale si rifiuta alla comprensione umana. Chi favella dinanzi all'Essenza divina ammutolisce, e chi è turbato si placa (2); chi vede è abbagliato. Essa è troppo nobile per essere concepita dalle intelligenze... Troppo elevata per essere còlta dal pensiero. La Sua profondità primeva (*kunh*) non è raggiunta da alcuna sentenza della scienza, né da alcun silenzio che taccia di Essa;

(2) Cessano, cioè, i suoi procedimenti mentali, giacché non hanno possibilità di agire sulla realtà dell'Essenza.

Digitized by Google

alcun limite, per quanto fine ed incommensurabile, non La cinge...

Il santo Augello (3) volò nell'illimitata estensione della vacua atmosfera (4), lodando [Dio] con la propria totalità (5) nell'aere della somma sfera (6), allora fu tratto fuori dalle esistenze (7) e trapassò Nomi e Qualità (8) per attuazione (*tahqîq*) e diretta visione (*'iyân*) (9). Indi, scivolò intorno allo zenit della non esistenza (*al-'adam*) (10), dopo che ebbe traversato le distese del divenire e di quanto antecede il tempo (*al-hudûth wa-l-qidam*); allora necessariamente Lo trovò, Quegli la cui esistenza (11) non è soggetta a dubbio e la cui assenza non è punto celata. E quando volle ritornare nel mondo creato, chiese d'avere un segno distintivo; e sull'ala della colomba venne scritto: « In verità, o Tu, talismano (12), che non sei né quiddità, né nome, né ombra, né contorno né spirito né corpo, né qualità né designazione né segno – a Te appartengono esistenza e non esistenza (*al-wujûd wa-l-'adam*), e a Te il divenire e quanto il tempo precede – Tu sei non esistente quale Essenza, esistente nella Tua Persona (*an-nafs*) (13), conosciuto

(3) Il santo Augello è lo Spirito che, pur dimorando nell'uomo ne trascende la forma. « Lo Spirito penetra tutto, anche le profondità di Dio » (1 Cor., 2, 10). – Poiché la Sapienza è piú mobile d'ogni moto e per la sua purezza penetra e pervade ogni cosa » (Sp., 7, 24).

(4) Prive di manifestazioni formali.

(5) E non soltanto con una facoltà isolata.

(6) La sfera dell'Unità.

(7) Fuori d'ogni manifestazione.

(8) Distinzioni insite nella Realtà principiale, l'Essere.

(9) Sono i poli « ontologico » e « intellettivo » della conoscenza perfetta.

(10) Non va confusa la non esistenza (*al-'adam*) metacosmica con il nulla, dacché quella è al di là d'ogni condizione, la piú generica delle quali è l'esistenza. *Al-'adam* può significare altresí il Non Essere, quanto è perciò assolutamente indeterminabile, essendo precisamente l'Essere la prima d'ogni possibile determinazione.

(11) O piuttosto la « realtà ».

(12) Il discorso è rivolto a Dio, al quale lo Spirito s'è fatto identico, il che viene espresso propriamente dalla scritta sull'ala.

(13) Equivale a dire che l'Essenza è oltre l'Esistenza ed anche al di là dell'Essere in quanto determinazione; Essa è in pari tempo Essere e Non

Digitized by Google

per la Tua grazia, assente quanto al genere (14); Tu sei come se non avessi creato che metafore e come se fossi solo per modo di dire; Tu sei l'evidenza di Te stesso per la spontaneità della Tua parola; Ti ho testé trovato Vivente, Conoscente, Volente, Potente, Favellante, Audiente e Veggente (15); ho cinto la Beltà (*al-jamâl*) e sono stato trafitto dalla Maestà (*al-jalâl*); ho esplorato per mezzo di Te stesso i modi dell'Infinitudine (*al-kamâl*); quanto a quello che Tu hai immaginato nell'affermare l'esistenza di un altro diverso da Te, questi non è, ma la Tua Beltà rifulgente è perfetta; e a chi tali parole son rivolte, a Te, a Me? O Tu ivi assente, qui T'abbiamo trovato! » (16). Dipoi fu scritto sull'ala del verde Augello con la penna dall'inchiostro di solfo rosso (*al-kibrît al-ahmar*) (17): « In verità, la Grandezza (*al-'azamah*) è fuoco e la Scienza (*al-'ilm*) acqua, aria è la Forza (*al-quwwah*) e terra la Saggezza (*al-hikmah*) (18), elementi grazie ai quali si attua la nostra

Essere, laddove la Persona divina, descritta dalle Qualità perfette, « esiste », dal momento che è di fronte alla creazione. È la medesima distinzione che corre tra *Brahma nirguna* (Brahman privo d'attributi) e *Brahma saguna* (Brahman con attributi) nella dottrina induistica. Bisogna comprendere appieno che l'Essenza « possiede » le Qualità universali, ma che queste non La possono « descrivere ».

(14) Poiché il genere include sempre una moltitudine di cose analoghe, l'Essenza unica sfugge necessariamente ad ogni definizione generica: « Non v'è divinità, fuorché la Divinità » (*Lâ ilaha ill-Allâh*).

(15) Le sette qualità dette della Persona divina, che hanno un'importante funzione nelle piú esplicite formulazioni del *credo* islamico; vengono simboleggiate, nel pensiero di 'Abd al-Karîm al-Jîlî dalle sette lettere che formano il nome divino « il Clemente » (*ar-rahmân*), dove l'*alif* corrisponde alla Vita, la *lam* alla Scienza (o Conoscenza), la *râ* alla Potenza, la *hâ* alla Volontà, la *mîm* all'Udito, l'*alif* tra la *mîm* e la *nûn* – che non sempre è scritta – alla Vista, e la *nûn* alla Parola.

(16) Segue una lunga poesia che tralasciamo perché scritta con linguaggio ellittico che richiederebbe una lunga esegesi.

(17) Il verde è il colore della conoscenza, eziandio quella del Profeta; i beati del Paradiso indossano vesti di seta verde. Il Profeta dice di taluni compagni morti nella guerra santa, che le loro anime sono in Paradiso nella gola di uccelli verdi. Il solfo rosso è simbolo alchemico dello Spirito ognora in atto.

(18) Gli elementi rappresentano qui qualità facilmente discernibili nelle realtà cui si riferiscono.

Digitized by Google

essenza unica (*al-jawhar al-fard*) (19). Sonvi per questa essenza due dimensioni, la prima è il non principiamento (*al-azal*) e la seconda la non fine (*al-abad*), e due designazioni, l'una è Dio (*al-haqq*) e l'altra la creatura (*al-khalq*), e due attribuzioni, l'eternità (*al-qidam*) e il divenire (*al-hudûth*), e due nomi, il Signore (*ar-rabb*) e il servo (*al-'abd*). Essa ha due volti: il primo è apparente (*zâhir*), il mondo (*ad-dunya*), e il secondo è interiore, l'al di là (*al-ukhrâ*); e due principî: l'uno è la necessità (*al-wujûb*) e l'altro la possibilità (*al-imkân*) (20); e due relazioni: giusta la prima è assente per se stessa ed esistente per ciò che è altro da essa, e giusta la seconda è assente per ciò che è altro da essa ed esistente per sé (21). Di essa vi sono due conoscenze (*m'arifah*), la prima concerne anzitutto la sua necessaria affermazione, poi la sua negazione; la seconda attiene principalmente alla sua negazione, quindi alla sua necessaria affermazione (22). La Sua concezione implica una possibilità d'errore, perocché sonvi nei simboli delle deviazioni e nelle allusioni dei mutamenti di significazione: sii prudente, o Augello, tutore d'uno scritto ch'altro mai non leggerà! »

E l'Aligero seguitò a discendere tra le sfere, vivente nella

(19) *Al-jawhar al-fard*, letteralmente: « il gioiello unico », significa l'essenza dell'essere; è altresí l'Intelletto in quanto nesso tra l'essere individuale e il Suo principio eterno. *Al-jawhar* (dal persiano *gawhar*) designa una perla o pietra preziosa e nel linguaggio filosofico l'essenza o la sostanza; la natura incorruttibile della pietra preziosa simboleggia l'immutabilità dell'essenza. Si ricordi l'espressione buddhistica « gioiello nel loto » (*mani padmê*).

(20) Nella nostra Essenza divina, cioè, tutti i fattori contrastanti o completivi si uniscono. La necessità e la possibilità – ovvero la realtà e la possibilità – rappresentano in un certo senso i due poli ontologici estremi. Nell'Essenza divina, il possibile (*al-mumkin*) è necessario (*wajîb*) dacché ha la propria « ragion d'essere » nell'Essenza medesima, laddove il « necessario » – o il « reale » – vi è contenuto quale possibilità pura.

(21) Tali relazioni corrispondono ai loro poli « oggetto » e « soggetto », secondo il significato principiale – e non unicamente psicologico – che può essere attribuito ai due termini.

(22) Modello di queste due conoscenze è la formula fondamentale dell'Islam: *Lâ ilaha ill-Allâh* (« Non v'è divinità, fuorché la Divinità »), definizione in cui la parte negativa: « non v'è divinità » e quella positiva: « fuorché la Divinità », sono in relazione reciproca.

Digitized by Google

morte, imperituro nell'annichilamento; infine, dispiegando le ali, lasciò vagare lo sguardo, lo volse e lo rivolse, ma non lo vide uscire da se stesso, né andare verso una natura estranea alla propria; sia che egli profondasse nell'oceano sia che ne emergesse, che ne bevesse, che s'inebriasse o che desiderasse ancor di piú, nulla che a lui parli, nulla che sia da lui assente. « Perfezione assoluta » è divenuta l'espressione che realmente a lui conviene, giacché non coglie i confini di alcuna sua qualità; i Nomi dell'Essenza e le Qualità divine gli appartengono in virtú d'una reale assimilazione; non esistono briglie che lo reggano attraverso le leggi dell'adeguazione e della contraddizione, esso gode pienamente delle possibilità insite nelle sue qualità, e purtuttavia non v'è alcuna cosa che interamente gli appartenga nella sua forma individuale; fruisce completa libertà di volteggiare nel suo loco e nel suo mondo ed è ad un pari delimitato dalle sue stazioni (23). Scorge la perfezione del suo plenilunio veramente nella sua anima ed è mentalmente impotente a motivo dell'eclissi del suo sole (24); ignora la cosa pur conoscendola, e si muove senza spostarsi; il mondo che nella sua conoscenza è piú intimamente contenuto e quello che meno può provare (25); le genti piú lontane dalla sua strada sono a lui piú propinque; la sua lettera (*harf*) non si legge e il suo significato non si comprende, non si vede...

(23) Lo spirito dell'uomo che ha attuato l'Unione conosce ogni cosa in teoria e complessivamente, ma l'aspetto individuale delle cose rimane qual era, cioè frammentario e d'una varietà inesauribile. Vedasi al proposito *Introduzione*..., cap. « L'Unione secondo Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî ».

(24) Nella prospettiva della ragione discorsiva, lo Spirito sovraformale appare oscuro. Ricordiamo che Dionigi Areopagita parla secondo una prospettiva analoga d'una « tenebra trascendente la luce ». Inversamente, il mondo individuale è caligine rispetto alla Luce dello Spirito.

(25) Nell'Unione, lo spirito conosce le cose per mezzo delle loro essenze permanenti (*al-a'yân ath-thâbitah*) ma ne ignora gli aspetti effimeri, dacché in tale stato, lo spirito partecipa in certa guisa alla ricchezza divina, che basta a se stessa.

Digitized by Google

Il Nome *(al-ism)*

... La perfezione del Nominato si palesa eminentemente con la Sua rivelazione a mezzo del Suo Nome a chi Lo ignora, in guisa che il Nome è per il Nominato quello che l'esteriore (*az-zâhir*) è per l'interiore (*al-bâtin*), ed in tale relazione il Nome è lo Stesso Nominato (26).

Il soggetto di un nome può essere inesistente in sé e avere solo una realtà ideale, come la Fenice, che trae piena esistenza dal nome, e le sue qualità si deducono solo dal nome; giacché, giusta l'allegoria convenzionale, la Fenice simboleggia ciò che sfugge all'intelligenza ed al pensiero; la si rappresenta eziandio con una figura senza pari nella sua magnitudine. Il suo nome non deriva, pertanto, dalla sua essenza, ma è invece come sovrapposto ad una concezione ideale per conservarla nella sua condizione d'esistenza. Comprenderai che non avviene in cotal modo nella sfera ontologica, ma che il nome dell'Essere verace è una via per la reale conoscenza del Nominato... Il nome della Fenice è perciò, nell'ordine creato, l'opposto del Nome di Dio nella Verità, dacché, se la nomata Fenice non esiste in sé, ciò che è nomato *Allâh* è in Se stesso Essere puro. Come non si giunge alla Fenice se non attraverso il suo nome – e conformemente a tale aspetto la Fenice esiste – cosí si accede alla conoscenza di Dio solo per il tramite dei Suoi Nomi e delle Sue Qualità, poiché ciascun Nome e Qualità [divini] sono compresi nel nome *Allâh*, da ciò consegue che non si accede alla conoscenza di Dio se non per via di tale Nome.

In verità, proprio questo Nome comunica realmente l'Essere e conduce a Lui; è dunque quale il sigillo del significato universale [l'aspetto metafisico, quindi sovraindividuale] dell'uomo; grazie a lui l'eletto dalla Grazia si unisce al Clemente

(26) Concordemente con tutti gli insegnamenti tradizionali, il Nome di Dio è identico essenzialmente e misteriosamente a Dio stesso. « Il Signore e il suo Nome sono tutt'uno », disse anche Râmakrishna.

Digitized by Google

(*ar-rahmân*). Chi contempla i tratti del sigillo è con Dio per il tramite del Suo Nome; chi li interpreta è con Lui attraverso le Sue Qualità; e chi frange il sigillo, trapassando cosí le Qualità e il Nome, è con Dio in virtú dell'Essenza, e le Qualità divine non gli sono velate...

Dio ha fatto di tale Nome lo specchio dell'uomo; quando questi vi mira il proprio volto, vi riconosce il senso della parola sacra (*hadîth qudsî*): « Dio era e niuna cosa con Lui » (*kâna Llâhu wa lâ shay'a ma'ah*), ed allora gli verrà svelato che il suo udito è l'Udito di Dio, la sua vista la Vista di Dio, la sua parola la Parola di Dio, la sua vita la Vita di Dio, la sua conoscenza la Conoscenza di Dio, la sua volontà la Volontà di Dio e la sua potenza la Possanza di Dio – tutto ciò grazie all'unione – e da quel momento egli sa che tutte queste qualità gli si riferiscono solo a titolo di prestito e per trasponimento, mentre appartengono a Dio nella loro realtà (27). L'Altissimo disse: « Dio creò voi e quanto voi fate » (Corano, XXXVII, 94) ed altrove: « Voi adorate all'infuori di Dio soltanto idoli, e inventate una menzogna » (Corano, XXIX, 16); qui la facoltà creatrice è prestata all'uomo, dato che è Dio a creare realmente [ciò di cui si parla]. Chi contempla il proprio viso nello specchio del Nome (*Allâh*) sapora direttamente questa conoscenza. Ed è possibile che egli consegua, tra le scienze dell'Unione (*at-tawhîd*), la conoscenza dell'Unicità (*al-wâhidiyah*); e se giunge a tale elevatezza di contemplazione, egli darà risposta a coloro che si rivolgono a Dio, essendo divenuto il luogo di manifestazione (*mazhar*) dal Nome divino. Poscia, se egli si innalza dalle tenebre del nulla [relativo]

(27) In questo e nel seguente passo, Jîlî allude alla parola divina (*hadîth qudsî*) rivelata per bocca del Profeta: « Se taluno reca offesa a un Mio santo, Io gli muovo guerra. Il Mio servo non può appropinquarsi a Me per mezzo di qualcosa che Mi sia piú caro degli [atti] che ho imposto a lui. E il Mio servo non desiste dall'appressarsi a Me con atti liberi finché Io lo amo e quando l'amo, Io sono l'udito con cui ode, la vista con cui vede, la mano con cui afferra, ed il piede con cui cammina; quando Mi domanda, Io certamente gli dò e se chiede il Mio aiuto, Io sicuramente lo soccorro ».

Digitized by Google

verso la conoscenza dell'Essere necessario, e se Dio lo purifica dalle contingenze con la rivelazione dell'eternità, diviene lo specchio del Nome divino, cosicché egli stesso e il Nome sono simili a due specchi raffrontati e riflettentisi l'un l'altro; e se alcuno tocca un tal grado di contemplazione, Dio risponderà a coloro che si rivolgeranno a lui; la Collera divina sarà su coloro che evocano la sua collera, e Dio si compiacerà di coloro che s'acquistano il suo compiacimento. E può accadere che egli giunga, tra le scienze dell'Unione, alla conoscenza dell'Unità (*al-ahadiyah*), la quale comporta tutt'altra conoscenza. Corre tuttavia tra tale stato e lo svelamento dell'Essenza stessa, una sottile differenza e cioè che il contemplativo pervenuto a questo stato legge solo il *Furqân*, laddove il conoscitore dell'Essenza leggerà ogni Libro rivelato... (28).

La Qualità *(aç-çîfah)*

La qualità (*aç-çîfah*) è ciò che ti comunica il modo di essere del soggetto da cui dipende (*al-mawçûf*), essa ti fa comprendere cioè il suo « come », lo condensa nella tua immaginazione, rendendolo evidente al tuo pensiero e lo appropinqua al tuo intelletto; cosí sapori lo stato del soggetto per mezzo della sua qualità. Ora, se tu l'hai gustato e l'hai considerato nella tua anima, può accadere che la tua natura sia attratta da esso, secondo la propria affinità, ovvero che si discosti da esso contrariata dal suo sapore. Comprendi bene questo, riflettivi e saporalo, acciocché s'imprima nel tuo intendimento attraverso il divino sigillo della tua integralità (29); e non lasciarti

(28) Siccome spiegato nel sommario dell'opera, il nome *al-furqân* « la Discriminazione », designa il Corano nel suo aspetto di Legge, quindi di rivelazione particolare. Come si vedrà poi, Jîlî indica con i differenti nomi del Libro sacro stati di conoscenza o di essere.

(29) Si tratta dell'interezza dell'essere, che per definizione viene illuminata dall'Intelletto divino.

Digitized by Google

intimidire da questa scorza, essa è soltanto un involucro del nocciolo ed un velo sul volto.

La qualità, procede dal suo soggetto, ossia tu non arroghi a te né le qualità d'altri né le tue proprie (30) e non le possiedi in alcun modo, prima di sapere di essere tu il soggetto da cui esse dipendono, e di attuare di essere tu Colui che conosce; soltanto allora la conoscenza ti apparterrà realmente, e da quel momento alla tua certezza non saranno piú necessarie conferme, dacché la qualità è inseparabile dal suo soggetto (31).

Generalmente si distinguono nell'uomo due categorie di qualità: quelle a lui inerenti, come la vita, e quelle da lui emananti, come la generosità, per esempio. Coloro che attuano la Verità (*al-muhaqqiqûn*) suddividono i Nomi di Dio in due gruppi. I Nomi che bastano qualitativamente a se stessi – nella grammatica denominati attributivi – costituiscono il primo gruppo: sono i Nomi dell'Essenza quali l'Uno (*al-ahad*), l'Unico (*al-wâhid*), il Singolo (*al-fard*), l'Indipendente (*aç-çamad*), l'Immenso (*al-'azîm*), inoltre il Vivente (*al-hayy*), il Glorioso (*al-'azîz*). Il secondo è formato dai Nomi qualitativi come quelli che si riferiscono alla Scienza (*al-'ilm*), alla Possanza (*al-qudrah*) ovvero alle qualità dette della Persona (*aç-çifât an-nafsiyah*), o eziandio alle Attività divine (*aç-çifât al-af'âliyah*).

La radice dell'aspetto « qualitativo » nelle Qualità divine è il Nome divino *ar-rahmân* (« Il Clemente ») (32) che per la sua universalità, si pone per cosí dire di fronte al Nome *Allâh*;

(30) Qualità o facoltà.

(31) Questo corrisponde all'insegnamento vedantico sul Sé, realtà soggiacente ad ogni qualità conosciuta « oggettivamente ».

(32) Il nome *rahmân* deriva da *rahmah*, misericordia, come il nome *rahîm*. Comunemente, *ar-rahmân* viene tradotto « il Clemente » per distinguerlo da *ar-rahîm* che si traduce « il Misericordioso »; in realtà il primo di tali nomi divini descrive la Natura divina come pura Misericordia o Bontà: « Colui che è in Se stesso Misericordia », il secondo suggerisce invece un'attività divina: « Colui che è Misericordioso verso il creato ». Giusta un simbolismo temporale usitato, *ar-rahmân* è il Misericordioso « prima » della creazione, e *ar-rahîm* è il Misericordioso « a principiare » dalla creazione, il che significa, precisamente, che il primo Nome designa la « Bontà » (o « Beatitudine »)

Digitized by Google

la distinzione tra i due consiste in questo: il Nome *ar-rahmân* compendia tutti gli aspetti « qualitativi » della Divinità, mentre il Nome *Allâh* è la sintesi di ogni Nome (33).

Sappi che *ar-rahmân* implica la conoscenza dell'Essere considerato nella sua pura universalità, prescindendo dalla creatura, laddove il Nome *Allâh* comporta la conoscenza dell'Essenza suprema nella prospettiva del suo insieme che contiene sia la perfezione divina (*al-kamâl al-haqqî*) che l'intera natura imperfetta del creato (*an-naqç al-khalqî*). Con *ar-rahmân* si intende quindi la Qualità che comprende tutte le Qualità divine (34).

Colui che ha attuato la Verità (*al-muhaqqiq*) non può conseguire la Qualità [e non l'Essenza] né integrarla come tale, in antitesi con quanto accade per l'Essenza, che egli può raggiungere, poiché La identifica quale Essenza divina, mentre non conosce tutta la plenitudine universale (*al-kâmal*) delle Qualità; gli è pertanto evidente l'Essenza di Dio, ma non le Qualità in modo immediato (35). Giacché se il servo (*al-'abd*) si eleva dai gradi cosmici verso il grado della Realtà eterna e scopre se stesso, riconosce che l'Essenza divina è la sua propria essenza, di guisa che perviene realmente all'Essenza e La conosce, siccome afferma il Profeta: « Chi conosce se stesso (*nafsah*), conosce il suo Signore » (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbah*). Ma gli rimane ancora da sapere ciò che

divina in Se stessa, ed il secondo la « Bontà » (o « Misericordia ») verso la creatura.

(33) Per quanto si possano opporre i Nomi alle Qualità, i primi si concepiscono quali attribuzioni dell'Essenza ed i secondi quali aspetti divini.

(34) *Ar-rahmân* corrisponde dunque a *ânanda*, equilibrio principiale di tutte le possibilità di *âtmâ*. La parola sanscrita *ânanda* significa « beatitudine ».

(35) Jîlî qui rovescia l'assioma teologico secondo il quale Dio può essere conosciuto soltanto a mezzo delle Sue Qualità, mentre la Sua Essenza resta inconoscibile; come abbiamo spiegato nell'introduzione, con ciò l'autore intende che la conoscenza distintiva resta incerta, laddove la certezza riposa unicamente sulla conoscenza immediata ed indifferenziata, che è precisamente quella dell'Essenza. La sua affermazione non esclude che l'Essenza sia « inconoscibile », non potendo cioè essere contenuta dall'intelletto, né che la Qualità possa venir conosciuta intuitivamente.

Digitized by Google

dipende dall'Essenza – come lui stesso ne dipende per la sua realtà – quanto a Qualità proprie; ora, non vi è modo di esaurire mai le Qualità. Cosí, a mo' d'esempio, per quanto concerne la qualità della Scienza [divina], se il servo di Dio la attua, non ne comprende distintivamente che la parte discesa nel suo cuore; e allorché per il tramite di tale qualità della Scienza egli coglie, per esempio, l'intero numero (36) degli uomini nell'esistenza, gli rimane eziandio da conoscere il nome di ciascuno di essi, quindi i loro attributi, i loro caratteri, le loro condizioni e cosí via senza fine. Parimenti per ogni altra qualità; l'indefinito non può essere esaurito distintivamente, ma soltanto attraverso un'integrazione, dacché questa procede dall'Essenza, essendo la percezione dell'Essenza per Se stessa, percezione immediata alla quale nulla di essa sfugge. Conoscibile è perciò solo l'Essenza ed inconoscibili solo le Qualità; l'indefinitezza conviene unicamente alle Qualità dell'Essenza e non all'essenza in sé, quindi l'Essenza è comprensibile ed attuabile, mentre le Qualità sono ignote ed indefinite.

È questo un velame per alquanti iniziati, giacché quando Dio svela loro la Sua Essenza, palesando che Egli è loro stessi, costoro inclinano a percepire le Sue Qualità e non le ritrovano in sé; giungono perfino a negarLo e non Gli rispondono quando li chiama, e non L'adorano allorché Egli dice al loro Mosè: « In verità, Io sono Iddio, non havvi divinità fuorché Me, adoraMi! » (37); dicono a Lui: « Tu non sei che la creatura », perocché la loro credenza in Dio non ammette l'idea che la Sua Essenza sia conoscibile, mentre le Sue Qualità sono ignote; e poiché lo svelamento (*at-tajallî*) contraddice la loro convinzione, cadono nella negazione, avendo supposto che le Qualità siano oggettivamente (*shuhûdan*) intellegibili nell'Essenza, allo stesso modo in cui l'Essenza può essere conosciuta, ed ignorando che questo è impedito eziandio riguardo alla crea-

(36) O piuttosto la natura collettiva.

(37) Parola che secondo il Corano Dio rivolse a Mosè: *Innanî anâ-Allâhu, lâ ilaha illa anâ fa-'budnî* (XX, 14).

Digitized by Google

tura; giacché non vedi forse la tua persona come cosa evidente, laddove le qualità che sono in te, quali la valentía, la generosità, la scienza, non sono immediatamente percettibili, ma si manifestano a mano a mano e secondo determinate modalità? Solo in considerazione dei suoi effetti ti viene attribuita una determinata qualità; prescindendo da ciò ogni qualità è in te in potenza, nessuna di esse è percepibile direttamente; ma l'intelligenza le riferisce a te giusta l'abitudine e la regola generalmente ammessa.

Sappi altresí che la percezione (38) della Suprema Essenza consiste nel conoscere, per divina intuizione, che tu sei Lui, e che Lui è te, senza fusione dei due, il servo essendo servo ed il Signore essendo Signore; e non diviene il Signore servo, né il servo Signore. Orbene, se tu avverti tale verità per il tramite del gusto [intellettuale] (*adh-dhawq*) e della divina intuizione (*al-kashf*) che eccede scienza e visione diretta (*al-'iyân*) – e questo avverrà solo dopo « l'annientamento » e « l'eclissi » essenziali, l'indizio dell'intuizione consistendo nell'esservi prima estinzione (*fanâ*) dell'« io » per lo svelamento del Signore, quindi estinzione della presenza del Signore per la rivelazione del secreto della Signoria (*ar-rubûbiyah*) e da ultimo estinzione di quanto dipende dalle Qualità per l'attuazione dell'Essenza – se dunque ciò ti accade, sei pervenuto all'Essenza. La tua conoscenza dell'Essenza non può essere, in se stessa, accresciuta di un iota; riguardo alle qualità che appartengono alla tua Ipseità, come la Scienza, la Possanza, l'Udito, la Vista, la Grandiosità e altre, sappi che ciascuno, tra coloro che hanno attuato l'Essenza, ne assimila in proporzione dell'intensità della sua volontà spirituale (*himmah*) e della penetrazione della sua scienza.

Dí pertanto come vuoi: se sostieni che l'Essenza non può venire raggiunta, ciò è vero nel senso che è la scaturigine stessa

(38) *Idrâk*: l'autore usa a bella posta un termine contraddicente l'assioma che Dio non può essere « percepito »; indica con questo che il suo modo di esprimersi non è scolastico ma simbolico.

Digitized by Google

delle Qualità – a questa verità allude la parola divina: « Gli sguardi non giungono a Lui » (39), poiché gli sguardi son parte delle Qualità, e non potendo essere compresa la Qualità in quanto tale, a maggior ragione non può esserlo l'Essenza [per mezzo delle Qualità] – se affermi al contrario che Essa è conoscibile, ciò è in relazione con quanto detto poc'anzi.

Peraltro, tali questioni sono celate a non pochi iniziati e nessuno ne ha prima di me dissertato; riflettivi dunque, essendo questo un raro dono dell'attimo fuggevole (*al-waqt*). Colui che è illuminato da tale intuizione, gusta il gaudio che sapora Iddio a cagione del possesso delle Sue Qualità, e se progredisce viepiú nell'intuizione, perviene alla conoscenza di come le Qualità dipendano dal loro soggetto, ossia Dio. Questo è il compimento dell'onnipenetrazione; intendilo quindi! Ma ciò è compreso unicamente da coloro che sono stati plasmati per la perfezione e si sono appropinquati a Colui che è l'Essenza della Maestà e della Generosità (*dhu-l-jalâli wa-l-ikrâm*); prima di giungere a questa stazione, però, quanto sudore e lacrime!

Possiamo ragionare di tali idee anco in guisa del tutto differente che all'apparenza, ma all'apparenza soltanto, contrasta con quanto abbiamo testé detto; d'altronde, tutte le verità contraddittorie si unificano nella Verità (40). Pertanto diremo che le Qualità sono, genericamente, idee definite, laddove l'Essenza è indefinibile; ora, le idee definite sono piú prossime alla percezione d'una cosa non definibile. E se è esatto che occorre negare la conoscibilità delle Qualità, non vi è modo di conoscere l'Essenza secondo alcuna relazione; quindi, in realtà, né le Sue Qualità, né la Sua Essenza son conoscibili... (41).

(39) « Gli sguardi non giungono a Lui, Egli invece raggiunge gli sguardi » (Corano, VI, 103).

(40) Sono questi, naturalmente, aspetti parziali che corrispondono a prospettive diverse e che si trovano conciliati nel « non aspetto » della Verità Totale.

(41) Ovverosia attraverso una conoscenza distintiva.

Digitized by Google

La Qualità di Divinità *(aûl-ulhiyah)*

Sappi che la Natura divina che contiene tutte le realtà dell'Essere e le conserva nella loro rispettiva condizione è denominata « Qualità di Divinità » (*al-ulûhiyah*) (42). Con « realtà dell'Essere » (*haqaiq al-wujûd*) intendo ad un pari i principî (*ahkam*) che condizionano i differenti stati epifanici (*mazâhir*), e ciò che vi si manifesta, ossia contemporaneamente Dio (*al-haqq*) (43) e la creatura (*al-khalq*). La « Qualità di Divinità » significa dunque ciò che riunisce le dignità divine (aspetti divini) come pure tutte le condizioni dell'esistenza, e che attribuisce ad ogni cosa quanto le spetta da parte dell'Essere. Il Nome *Allâh* designa il Signore di tale dignità [somma] che unicamente conviensi all'Essenza assoluta. La suprema affermazione dell'Essenza è pertanto la « Qualità di Divinità » che include e riunisce in sintesi tutte le affermazioni e regge ogni Qualità ed ogni Nome.

La « Qualità di Divinità » corrisponde alla « Madre del Libro » (*umm al-kitâb*) (44), siccome l'Unità (*al-ahadiyah*)

(42) Il termine *ulûhiyah* deriva dal vocabolo *ilâh*, che significa « divinità » o « dio » (in un senso generico che indichiamo con l'iniziale minuscola). *Ulûhiyah* potrebbe tradursi con « Divinità », ma sarà soltanto nell'accezione di « qualità di divinità » e non di « Essere Divino », distinzione che l'idioma germanico esprime coi termini « Göttlichkeit » e « Gottheit »; analoga distinzione intercorre tra le parole « regalità » e « re », laddove la prima designa la « qualità di re » e la seconda « l'essere reale ». Se traduciamo *al-ulûhiyah* come « la Qualità di Divinità », non si tratta quindi punto d'una « qualità divina », dacché la parola « qualità » ha qui una funzione soltanto verbale, siccome il vocabolo « carattere » usato nel medesimo senso.

(43) La radice HQQ implica i significati di giustizia, verità e realtà. L'espressione *al-haqq* viene tradotta piú frequentemente con « Dio ». Il termine che ne discende *haqîqah* vuol dire aspetto verace, principiale, o, in un'accezione piú particolare, « significato interiore » di un simbolo. Abbiamo reso *haqîqah* con « Realtà » per esprimere quanto si contrappone all'illusione, o meglio ciò che l'illusione contrasta. Si consideri la sentenza del Profeta: *likulli dhi haqqin haqîqah*, « ad ogni cosa reale (o vera) corrisponde una Realtà (o Verità) principiale ».

(44) Simboleggiata dal calamaio che racchiude in uno stato di indistinzione le lettere (*al-hurûf*) dell'esistenza, o le lettere del Libro sacro. 'Abd

Digitized by Google

(45) al « Corano » (*al-qur'ân*) (46), l'Unicità (*al-wâhidiyah*) (47) alla « Discriminazione » (*al-furqân*) (48) e la Clemenza (*ar-rahmâniyah*) (49) al « Libro glorioso » (*al-kitâb al majîd*) (50). O ancora, giusta l'antico simbolismo familiare agli iniziati, la « Madre del Libro » è la « sostanza principiale » (*mâhiyatu kunhi-dh-dhât*) (51), il « Corano » l'Essenza, la « Discriminazione » le Qualità, il « Libro » l'Essere (52). Se Dio vorrà, in seguito spiegheremo a loro volta questi simboli; d'altronde, se conosci il simbolismo consueto, e concepisci la realtà (*al-haqîqah*) cui alludiamo, saprai che il significato delle due categorie di analogie è essenzialmente il medesimo.

Quindi, se comprendi quanto detto, saprai che l'Unità (*ahadiyah*) è il superno tra i Nomi sottoposti al dominio della « Qualità di Divinità » (*al-ulûhiyah*), e che l'Unicità (*al-wâhidiyah*) è la prima delle discese divine (*tanazzulât*) dell'Unità (*al-ahadiyah*).

La suprema tra le dignità contenute nell'Unicità (*al-wâhidiyah*) è la « Clemenza » (*ar-rahmâniyah*), la suprema affermazione della « Clemenza » è la « Signoria » (*ar-rubûbiyah*), e la suprema affermazione della « Signoria » si trova nel Nome

al-Karîm al-Jîlî stabilisce un'analogia tra la « Madre del Libro » ed il simbolismo cristiano della Vergine, madre di Cristo, il quale è « Parola di *Allâh* ».

(45) Procede da *ahad*, uno.

(46) Deriva dalla radice QR': leggere, recitare.

(47) Ha origine da *wâhid*, unico, solo.

(48) *Al-furqân*, ossia il Libro sacro nella sua prerogativa di « discriminazione », corrisponde alla distinzione principiale; questa è connessa con l'aspetto divino d'Unicità.

(49) Deriva da *ar-rahmân*.

(50) Altra designazione del Corano, o della rivelazione in sé, nella sua forma di manifestazione divina beatifica.

(51) *Mâhiyah* dipende dal pronome relativo *mâ*, « che », e significa, nell'accezione piú esteriore: « ciò di cui è fatto ». *Kunh* si traduce sia « profondità primordiale », « natura intima », sia « limite estremo ». L'espressione *mâhiyatu kunhi-dh-dhât* concerne l'aspetto passivo dell'Essenza; è il trasponimento piú elevato del concetto di sostanza, da accostare all'espressione taoista « perfezione passiva ». Da tutte queste analogie consegue che il termine *ulûhiyah* equivale a Onnipossibilità.

(52) « Nulla abbiamo omesso nel Libro [eterno] » (Corano, VI, 38).

Digitized by Google

divino *al-malik* (il Re), cosicché la gerarchia di questi aspetti divini è, in linea ascendente: *al-malikiyah* (la Regalità), *ar-rubûbiyah* (la Signoria), *ar-rahmâniyah* (la Clemenza), *al-wâhidiyah* (l'Unicità), *al-ahadiyah* (l'Unità), e da ultimo *al-ulûhiyah* (la « Qualità di Divinità »), giacché essa dona alle realtà dell'esistenza e della non esistenza quanto loro conviene di realtà e tutto include, mentre *al-ahadiyah* (l'Unità) è una realtà contenuta nell'insieme delle realtà dell'Essere.

Dunque la « Qualità di Divinità » eccede l'Unità; pertanto, il Nome *Allâh* è il Nome superno, preminente sul nome *al-ahad* (l'Uno).

L'Unità è l'affermazione piú esclusiva dell'Essenza per Se stessa, mentre la « Qualità di Divinità » è l'affermazione sublime dell'Essenza per Se stessa e per altro da Sé.

Per questo gli iniziati non hanno accesso allo stato dell'Unità (*al-ahadiyah*), non è invece loro impedito l'adito allo stato di conoscenza della « Qualità di Divinità » (*al-ulûhiyah*); infatti l'Unità è Essenza pura, in cui non appare Qualità alcuna e a maggior ragione niuna creatura; non vi è dunque possibilità di correlazione tra Essa ed il creato, quale che sia la prospettiva (53). Essa appartiene soltanto all'« Antico » (*al-qadîm*), al « Sussistente per Se stesso » (*al-qâimu bi-dhâtihi*), al quale nulla è ascoso di Sé, giacché, se tu sei Lui, tu non sei tu, ma Egli è Se stesso, e se Egli è te, Egli non è Lui, ma sei tu ad essere te stesso.

Colui che riceve questa rivelazione sappia, perciò, che essa è una delle rivelazioni dell'Unicità (*al-wâhidiyah*), poiché allo stato dell'Unità (*al-ahadiyah*) non può riferirsi alcuna menzione di « te » o di « Lui ». Comprendi, dunque! Del resto, parleremo a suo tempo dell'Unità, se Dio vorrà.

Sappi eziandio che l'esistenza (*al-wujûd*) e la non esistenza (*al-'adam*) (54) si trovano per cosí dire in reciproco raffronto,

(53) Significa che solo l'Essenza può conoscere l'Essenza; la creatura è annichilata nello stato dell'Unità suprema.

(54) Tale parola, che inizia con la gutturale *'ayn*, differisce foneticamente ed etimologicamente dal nome Adamo.

Digitized by Google

e che la sfera della « Qualità di Divinità » le include ambedue; perocché la « Qualità di Divinità » unisce le antitesi, quali l'eterno (*al-qadîm*) e l'effimero (*al-hadîth*), Dio (*al-haqq*) e la creatura (*al-khalq*), o l'esistenza e la non esistenza, di guisa che il [logicamente] necessario appare in Essa come [logicamente] impossibile dopo essersi affermato quale necessario, e al contrario il contraddittorio, poi che si è affermato in Essa in quanto tale, si mostra quale necessario; parimenti, Dio (*al-haqq*) appare nella « Qualità di Divinità » nei tratti della creatura, come espresse il Profeta dicendo: « Ho visto il mio Signore nel sembiante di un imberbe adolescente », mentre la creatura compare a simiglianza di Dio, giusta la parola divina: « Egli creò Adamo a Sua immagine » (55). In cotal modo i contrasti si rivelano nella « Qualità di Divinità », poiché Essa dona a ciascuna cosa, tra tutto quanto include, la realtà che questa cosa ha. Dio (*al-haqq*) si manifesta, nella Sua dignità piú perfetta ed eccelsa nella « Qualità di Divinità », nelle Sue affermazioni [meramente] universali e nei Suoi Nomi piú nobili. D'altronde, il contingente appare nella « Qualità di Divinità » in tutti i suoi generi ed a seconda di tutte le sue mutazioni e i suoi annichilamenti o possibili affermazioni. Quanto all'Essere (*al-wujûd*), si palesa nella piena perfezione della sua gerarchia nella « Qualità di Divinità », sia negli aspetti unitivi, che congiungono la creatura a Dio, sia in quelli separativi. La non esistenza si rivela nella « Qualità di Divinità » nella sua « interiorità » (*butûn*), nella sua limpidità, eziandio nel suo « aspetto » piú perfetto, come non esente nella sua pura « estinzione » (*fanâ*) (56).

Ciò non può né venire conosciuto dalla ragione né concepito dal pensiero; unicamente colui che è pervenuto all'intuizione divina sapora il puro gusto di tale completa rivelazione

(55) Letteralmente: « ... nella Sua forma ». È un detto d'ispirazione divina (*hadîth qudsî*) pronunciato dal Profeta.

(56) Il significato di *al-fanâ* concorda con quello della parola sanscrita *nirvâna*, siccome *fanâ' ul-fanâ*, l'« estinzione dell'estinzione » corrisponde al *pari-nirvâna*.

Digitized by Google

che si denomina lo « Svelamento divino » (*at-tajallî al-ilâhî*); ed è questo l'oggetto della perplessità (*hayrah*) dei perfetti tra gli iniziati. Al secreto della « Qualità di Divinità » alluse il Profeta col dire: « Sono tra voi colui che conosce meglio *Allâh* (57) e che piú Lo teme »; egli non paventava né il Signore (*ar-rabb*) né il Clemente (*ar-rahmân*), bensí *Allâh*, la qual cosa enunciò con le parole: « Non percepisco cosa Egli farà di me, né cosa farà di voi »; disse questo pur conoscendo assai piú di chiunque altro, e per mezzo d'Iddio medesimo, quanto esiste e quanto emana da parte divina, ma voleva con ciò significare: « Non so in quale aspetto Egli si riveli, in questo Svelamento divino ». Invero vi si manifesta giusta il principio di tale stato, principio affrancato da qualsivoglia legge o contrasto, di guisa che Egli è conoscibile e non lo è, o Egli è inconoscibile e non lo è; perocché non esiste limite alcuno al quale tale stato divino si arresti in modo distintivo; eziandio la conoscenza separativa non vi si riferisce, qualunque sia la visuale; stante l'impossibilità che Dio abbia un limite e non essendovi mezzo di conoscere l'illimitato. Ma Dio (*al-haqq*) si palesa in questo stato per aggiunte ed integrazioni.

I perfetti si distinguono nella loro partecipazione a tale rivelazione per la capacità di trasporre l'intero in conoscenza distintiva, riguardo a ciò in cui il Grande, l'Elevato in Se stesso (*al-muta'âlî*), li avvicina, ed a motivo delle tracce della Plenitudine infinita (*al-kamâl*) che appaiono sui loro limiti...

La « Qualità di Divinità » viene manifestata dai suoi effetti, ma resta inaccessibile ad una visione diretta; si conosce il Suo « principio operativo », ma non si coglie la Sua forma. Invece l'Essenza è evidente senza che si conosca il Suo « dove »; La si vede direttamente senza possibilità di provarLa... (58).

(57) Letteralmente: « Colui che conosce meglio per mezzo d'*Allâh* ». Genericamente, l'iniziato è appellato *al-'ârifu bi-llâh*, « il conoscente per mezzo d'*Allâh* ».

(58) Tralasciamo i brani che comportano similitudini eccessivamente connesse ad arabismi che possono venire tradotti soltanto con l'ausilio di chiose prolisse.

Digitized by Google

Vi è un secreto in relazione con la « Qualità di Divinità », e cioè ogni cosa particolare, sia preesistente che effimera, non manifestata o manifestata, presuppone nella propria essenza tutte le altre cose particolari comprese nel dominio della « Qualità di Divinità » – cosicché le esistenze si possono paragonare a specchi raffrontati ciascuno dei quali riflette l'insieme degli altri. Or bene, considerando che in ognuno di essi si trova quanto è in uno qualsiasi degli altri, e che ciascheduno contiene quindi in particolare unicamente quello che esso stesso riflette, ovverosia che lascia fuori di sé tutti i molteplici riflessi riverberati dagli altri specchi – esaminando ciò, dicevamo, è esatto affermare che ogni singolo essere racchiude solo quanto conviensi alla propria essenza e null'altro; ma se si considera, invece, che la totalità degli specchi è compresa in ciascuno di essi, si può dire legittimamente che ogni singolo essere ha in sé la totalità delle esistenze. In realtà, l'intero problema è simile ad una scorza avviluppante il significato contemplato; ti venne posto quale insidia, affinché il tuo augello cada nel laccio dell'Unità (*al-ahadiyah*), e tu conosca cosí nell'Essenza stessa quello che Le spetta quanto a Qualità. Lascia perciò la scorza e afferra il nocciolo: non esser di quelli che ignorano il volto, ma scosta il velo!

L'Unità *(al-ahadiyah)*

La parola « Unità » (*al-ahadiyah*) indica la rivelazione dell'Essenza nella quale né i Nomi né le Qualità compaiono e neppure alcuna traccia dei loro effetti; è pertanto un Nome dell'Essenza in quanto Essa è di là d'ogni paragone divino e di creatura.

Ora, per l'Unità non esiste, nell'intero cosmo, alcun luogo di manifestazione (*mazhar*) piú perfetto di te stesso, allorquanto ti profondi nella tua propria essenza nell'oblío di ogni relazione, e ti comprendi da te stesso, denudato delle tue apparenze, cosicché sei tu stesso in te stesso e di tutte le

Digitized by Google

Qualità divine o degli attributi creati – che per altro t'appartengono – nessuno piú si riferisce a te. Tale stato dell'uomo è il luogo di manifestazione piú perfetto dell'Unità in tutta l'esistenza.

Questa è la prima « discesa » (*tanazzul*) dell'Essenza, dalla tenebra della « Nube » (*al-'amâ*) (59) verso la luce delle rivelazioni, ed anco la prima di tutte le Sue rivelazioni a motivo della Sua purezza e della Sua privazione di ogni qualità, nome, allusione, relazione o analogia; dacché tutto vi è contenuto in modo non manifestato (*bâtin*).

Comunemente con la parola « unità » viene designata la determinazione principiale (*'ayn*) della serie dei multipli. Quale similitudine, l'unità è come se di lungi si vedesse un muro costrutto di argilla, di calce, di gesso e di legno, senza tuttavia poter distinguere alcuno di tali materiali; ora, l'unità del muro consiste nell'insieme dell'argilla, della calce, del gesso e del legno, non tanto perché il vocabolo muro sia una definizione complessiva di queste cose, ma in quanto indica la forma propriamente « murale ».

Del pari, se tu ti profondi nella contemplazione del tuo soggetto (*aniyah*) per il quale tu sei te stesso, tu non sei testimone che della tua ipseità (o aseità: *huwiyah*) (60), senza che t'appaia in questo stato qualcosa delle realtà che a te si riferiscono; nondimeno, sei tu stesso la sintesi di tali realtà. Questa è la tua unità, in quanto essa afferma la tua essenza nella « prospettiva » della tua ipseità, non in quanto sei la sintesi delle realtà che ti definiscono. Sebbene tu sia tali realtà relative, la condizione di rivelazione essenziale, che è l'affermazione in te dell'Unità, esprime l'Essenza per astrazione da qualsivoglia relazione. Attribuita a Dio, l'Unità indica la purità dell'Essenza separata da ogni Nome, Qualità, causa ed effetto. È la rivelazione eccelsa perocché qualunque altra rivelazione

(59) *Al-'amâ* significa alla lettera « nube oscura »; con tale espressione il Profeta simboleggiò lo stato « in cui era Dio innanzi la creazione », ossia la condizione principiale inaccessibile ad ogni conoscenza distintiva.

(60) Il « Sé », l'*Atmâ* degli Indú.

Digitized by Google

sarà necessariamente resa particolare da qualche cosa, prescindendo dalla « Qualità di Divinità » (*al-ulûhiyah*) che si distingue proprio per la non esclusività. L'Unità è pertanto la prima epifania (*zuhûr*) (61) dell'Essenza.

Alla creatura viene impedito d'attribuirsi lo stato dell'Unità, giacché l'Unità è la pura Essenza astratta dal Divino e dal creato, laddove questo, cioè il servo, è determinato dalla condizione di creatura. D'altronde, attribuirsi qualcosa significa assoggettarla e farne uso, il che contrasterebbe col principio stesso dell'Unità, la quale per questo mai apparterrà alla creatura; conviene esclusivamente a Dio. Se tu contempli te stesso in siffatto stato di rivelazione, ti contempli in grazie al tuo Dio e al tuo Signore; non pretendere quindi al possesso di questo stato in quanto creatura, dacché simile stato di rivelazione non è di quelli di cui la creatura [come tale] possa mai partecipare, solo a Dio appartiene, quale prima rivelazione essenziale. Ora, siccome sai da te stesso di essere [nella tua realtà metafisica, dunque sovraindividuale] ciò che si intende come l'Essenza e che il significato verace della creatura è Dio (*al-haqq*), giudica la creatura eliminandola, e testimonia di Dio che Egli è quale Lo esprimono i Nomi e le Qualità che spettano alla Sua Essenza, a fine che tu testimoni di Dio quanto Egli testimonia di Sé (62).

(61) L'autore si esprime ellitticamente, poiché ha appena spiegato che l'Unità (*al-ahadiyah*) corrisponde allo stato principiale.

(62) Il sufi Mançûr al-Hallâj fu condannato a morte dall'autorità religiosa e civile per aver pronunciato la parola: *Anâ-l-haqq*, « io sono Dio » (la « Verità »); i didascali sufi coevi, come al-Junayd, pur riconoscendo che al-Hallâj aveva parlato « con la lingua del suo stato spirituale », e che aveva detto il vero, stimarono tuttavia a ragione che per i giudici dell'« esteriore » (*az-zâhir*) tale espressione poteva essere solo quella di un individuo che pretendeva essere Dio.

Digitized by Google

L'Unicità *(al-wâhidiyah)*

L'Unicità è una rivelazione dell'Essenza
Che appare come sintesi a cagione della distinzione delle mie [qualità.
Tutto in Essa è unico e ad un pari diversificato.
Ammira dunque la molteplicità per essenza una!
In Essa, questo è anche quello, e ciò che va è come ciò che [viene.
Essa è la Realtà divina (*al-haqîqah*) della molteplicità
Contenuta nella Solitudine (*al-wahdah*) divina senza disper- [sione.
Per Essa tutto si rinviene nel principio d'ogni cosa.
Ed in cotal visuale la negazione (*an-nafy*) è identica all'affer- [mazione (*al-ithbât*) (63).
La « Discriminazione » (*al-furqân*) essenziale è la Sua forma [compiuta,
E la molteplicità delle Qualità [comparenti in Essa] è simile [alle varietà dei versetti [nel Libro sacro].
Recitalo quindi, e leggi in te stesso il secreto del Suo Libro;
Dacché sei tu l'« evidente [Modello] » (*al-imâm al-mubîn*) ed [in te s'occulta « [il Libro] occulto » [(*al-kitâb al-maknûn*) (64).

Sappi che il vocabolo « Unicità » (*al-wâhidiyah*) indica la rivelazione procedente dall'Essenza: l'Essenza apparisce come Qualità e la Qualità come Essenza, cosicché, in tale prospettiva, ogni Qualità divina si mostra quale determinazione essenziale (*al-'ayn*) di ciascun'altra. Cosí, a mo' d'esempio, il Vendicatore (*al-muntaqim*) ivi è Dio stesso, e Dio è il Vendicatore medesimo; del resto, il Vendicatore colà è lo stesso Benefattore (*al-mun'îm*); analogamente, l'Unicità stessa si manifesta

(63) Allusione alle due parti della *shahâdah*: « Non v'è divinità, fuorché la Divinità » (*lâ ilaha ill-Allâh*).
(64) Designazioni coraniche del Libro rivelato.

Digitized by Google

nella grazia (*an-ni'mah*) ed anco essenzialmente nella vendetta; la grazia, aspetto di misericordia (*ar-rahmah*), appare in tal modo come l'essenza stessa della vendetta, che invece è aspetto della punizione medesima; e d'altronde, la vendetta, che è tutt'uno con la punizione, si presenta quale aspetto di grazia identico alla misericordia. Avviene cosí in virtú della epifania dell'Essenza nelle Qualità e nei loro effetti.

Ovunque l'Essenza si palesa secondo la legge dell'Unicità (*al-wâhidiyah*), Essa diviene la determinazione essenziale di ogni altra cosa; ma questo si riferisce soltanto all'aspetto divino dell'Unicità, non all'Essenza in quanto Essa dona ad ogni cosa reale ciò che le tocca di realtà, perocché sarebbe allora la rivelazione dell'Essenza stessa.

La distinzione tra l'Unità (*al-ahadiyah*), l'Unicità (*al-wâhidiyah*), e la « Qualità di Divinità » (*al-ulûhiyah*) consiste in ciò che, nell'Unità, nessuno dei Nomi e delle Qualità si manifesta; essa è perciò connessa alla pura Essenza nella sua immediata attualità, laddove nell'Unicità i Nomi, le Qualità e le loro attività si rivelano, ma unicamente rispetto all'Essenza, non separativamente, di modo che ciascuno è ivi la determinazione essenziale dell'altro. Quanto alla « Qualità di Divinità », i Nomi e le Qualità vi si palesano a seconda della loro peculiarità; il Benefattore è l'opposto del Vendicatore e viceversa. Similmente per gli altri Nomi e Qualità; l'Unità, tuttavia, appare nella « Qualità di Divinità » siccome esige la legge dell'Unità medesima e quella dell'Unicità, cosicché la « Qualità di Divinità », che racchiude nella sua rivelazione le leggi di tutte le rimanenti rivelazioni, dà ad ogni cosa reale la realtà che le si addice.

L'Unità corrisponde alla parola divina (65): « Dio era (66) e niuna cosa con Lui », e l'Unicità a quel che segue: « Ed Egli è ora qual era ».

(65) *Hadîth qudsî.*

(66) Nella lingua araba, come in quella ebraica, si coniuga il verbo al passato per simboleggiare l'eterno, in analogia con la funzione del passato nella concatenazione della causalità relativa.

Digitized by Google

Iddio disse: « Ogni cosa è peritura eccetto il Suo Volto » (67). Per questo l'Unità è superiore all'Unicità, essendo Essenza pura, e la « Qualità di Divinità » trascende l'Unità, giacché dona ad essa realtà; difatti la legge della « Qualità di Divinità » consiste nell'elargire ad ogni cosa reale la realtà che le spetta, di guisa che Essa (68) è il sommo Nome, il piú completo, il piú nobile e il piú eccellente; la sua superiorità sull'Unità è simile all'egemonia dell'intero sulla parte, mentre la prevalenza dell'Unità sulle altre rivelazioni dell'Essenza è pari a quella della radice sui rami. Quanto alla preminenza dell'Unicità sulle restanti rivelazioni, è identica a quella dell'Unione sulla separazione.

Indaga dunque tali significazioni in te stesso e meditale!

La Beatitudine misericordiosa *(ar-rahmâniyah)*

Nella Beatitudine misericordiosa (*ar-rahmâniyah*) (69) si manifestano le realtà divine (*al-haqâiq*) dei Nomi e delle Qualità; essa è per cosí dire intermedia tra quanto concerne esclusivamente l'Essenza divina, come i Nomi dell'Essenza (70), e quanto è rivolto in parte verso le creature, come Colui che conosce, Colui che puote, Colui che intende, od altre attinenze con le realtà dell'esistenza (71). Di conseguenza, il vocabolo

(67) Corano, XXVIII, 88. Il pronome possessivo può essere riferito a Dio o alla cosa stessa, l'Essenza – definita precisamente con il vocabolo « Volto » (*wajh*) – essendo una.

(68) Ossia il Nome che le corrisponde, *Allâh*.

(69) Derivante da *ar-rahmân* « il Clemente ». Il sostantivo *rahim*, la piú semplice formazione dalla medesima radice RHM (« essere misericordioso verso »), significa « matrice »; l'immagine della matrice che genera, avvolge e nutrica il bimbo può illustrare ottimamente il pensiero di Jîlî su *ar-rahmâniyah*.

(70) Quali « l'Uno », « l'Unico », « il Santo », e cosí via.

(71) L'insieme delle Qualità rivolte in parte verso le creature è compreso

Digitized by Google

ar-rahmâniyah è la sintesi di tutte le dignità divine fuorché le gerarchie del creato, cosicché ha un'accezione piú « esclusiva » del termine *al-ulûhiyah*, a cagione dell'esclusività divina medesima, giacché la « Qualità di Divinità » include sia i principî divini che le condizioni delle creature. Quindi, il nesso tra la « Qualità di Divinità » e la Beatitudine-Misericordia è analogo a quello intercorrente tra il generale ed il particolare. In questa prospettiva, la Beatitudine misericordiosa è piú nobile della « Qualità di Divinità », dacché designa la manifestazione (72) dell'Essenza nelle sfere superiori, e la Sua purità inviolabile da parte degli ordini inferiori. Essa è eziandio, tra le affermazioni dell'Essenza, l'unica che massime concerne le dignità superiori nella visuale della qualità di ciò che è non-separativo.

In tal modo, la relazione gerarchica tra la Beatitudine-Misericordia e la « Qualità di Divinità » è paragonabile all'analogia tra lo zucchero e la canna da zucchero: lo zucchero ha la preminenza su quanto è nella canna, ma questa contiene sia esso sia altro. Se affermi il primato dello zucchero sulla canna, è come se tu vantassi il predominio della Beatitudine-Misericordia sulla « Qualità di Divinità », ma se sostieni invece la superiorità della canna, considerando che essa comprende in sé lo zucchero ed altro ancora, ciò equivale ad asserire la prevalenza della « Qualità di Divinità » sulla Beatitudine-Misericordia.

nel Nome *ar-rabb*, « il Signore ». Di queste Qualità, talune possono concepirsi orientate sia verso le creature che verso la Divinità stessa, cosí come la Qualità della Conoscenza può avere per oggetto sia le creature che la Divinità. Altre, la Qualità di Giudice ad esempio – non potendo Questi giudicare Se stesso – sono inimmaginabili senza correlazione con la creazione; esse sono in special modo comprese nel Nome *al-malik*, « il Re », che, in questa visuale, è gerarchicamente inferiore al Nome *ar-rabb*. Dei principali aspetti divini viene fatta menzione nella prima sura del Corano, la *Fâtihah*, che costituisce l'elemento essenziale della preghiera rituale dell'Islam:

« Lode a Dio (*Allâh*), il Signore (*rabb*) dei mondi,
Il Clemente (*ar-rahmân*), il Misericordioso (*ar-rahîm*),
Il Re (*al-malik*) del giorno del Giudizio... ».

(72) Ci si riferisce naturalmente alla manifestazione principiale.

Digitized by Google

Il Nome che si rivela nella dignità di questa Beatitudine è *ar-rahmân* (il Clemente); esso epitoma i Nomi dell'Essenza e le sette Qualità della Persona, ossia: la Vita, la Conoscenza, la Possanza, la Volontà, la Parola, l'Udito e la Vista. I nomi dell'Essenza, invece, sono l'Unità, l'Unicità, la Santità ed altri simiglianti. E tutto ciò conviene soltanto all'Essenza, da cui l'Essere deriva necessariamente; sia lodata la Santità del Re adorato!

Si indica la dignità (di *ar-rahmâniyah*) con tale Nome a motivo della misericordia (*ar-rahmah*) che cinge l'intera sfera divina o creata, perocché in virtú dell'apparizione del Nome *ar-rahmân* nelle dignità divine vennero palesati gli ordini creati (73). La misericordia universale procede dalla presenza del Clemente (*ar-rahmân*).

Il primo atto di misericordia che Dio usò alle esistenze fu la manifestazione (74) del mondo da Lui stesso. Giacché disse: « Ed Egli ha assoggettato a voi quanto è nei cieli e sulla terra; tutto da Lui proviene » (Corano, XLV, 12). Per questo Egli si mostra nelle esistenze, col rivelare la Sua Perfezione in ogni singolo frammento del mondo, senza che debba moltiplicarsi a cagione dei molteplici luoghi d'epifania; difatti in tutti Egli permane unico, ed Uno come l'esige la Sua nobile Essenza in Sé.

Proprio a tale apparizione di Dio in ogni minimo particolare dell'esistenza fanno allusione gli iniziati allorché dicono dell'Essere penetrante (*al-wujûd as-sârî*) tutte le esistenze. Il secreto di questa penetrazione consiste nell'aver Egli creato

(73) Le possibilità di manifestazione, contenute in guisa principiale nell'Essere divino, furono dunque portate all'esistenza per mezzo della Realtà divina che tale Nome esprime. La *rahmah* divina è in certo qual modo il principio d'espansione che attua il « traboccamento » (*afâda*) dell'Infinità divina verso le possibilità relative, che in sé sono soltanto pure limitazioni. Nella simbologia sufica, il mondo è generato dallo « Spiro del Clemente » (*nafas ar-rahmân*), il quale è per altro considerato identico alla sostanza universale che dispiega le esistenze distintivamente e che ne è il sostegno « plastico ». Vedasi *Introduzione...*, pagg. 62, 63, 66, 67.

(74) Alla lettera « l'esistenzializzazione ».

Digitized by Google

il mondo da Se medesimo; or bene, siccome Egli non è affatto divisibile, ciascuna cosa al mondo è [per cosí dire] interamente Lui stesso. In quanto al nome di creatura, esso tocca alle cose quale imprestito; le Qualità divine non sono prestate al servo, come argomentano taluni; l'imprestito concerne unicamente la condizione di creatura, perocché la loro origine è l'Essere principiale.

Dio (*al-haqq*) (75) presta quindi alle Sue realtà essenziali (*haqâiq*) il nome di creatura acciocché si palesino i secreti della « Qualità di Divinità » (*al-ulûhiyah*) e le sue possibilità di contrasto.

In tale prospettiva, Dio (*al-haqq*) è pertanto la ile (76) del mondo. Imperocché Dio disse: « Noi non creammo i cieli e la terra e ciò che vi sta in mezzo se non con la Verità (*al-haqq*) » (Corano, XV, 85 e XLVI, 2).

Il mondo è paragonabile al ghiaccio, e *al-haqq* all'acqua, origine del ghiaccio. Ma il nome « ghiaccio » è solo prestato alla coagulazione, e gli s'addice il nome acqua giusta la sua realtà essenziale (*haqîqah*).

D'altronde, a questo allusi nell'ode (*qaçîdah*) « I Bagliori del Mistero nelle Singolarità essenziali » – una *qaçîdah* sublime, della quale il tempo non ricorderà il ricco ricamo di verità e che questo secolo non comprenderà. L'allusione testé accennata è nel passo:

Nell'allegoria, la creazione simiglia a ghiaccio,
E Tu ne sei l'acqua che zampilla.
Il ghiaccio non è, se lo comprendiamo, altro che la propria [acqua,
E non appare in cotal condizione che per leggi contingenti.
Ma il ghiaccio liqueferà e tale condizione cesserà,

(75) *Al-haqq* è un nome di Dio adoperato soprattutto in correlazione con *al-khalq*, « la creatura ». Riguardo ai significati della parola *haqq*, si fa rimando alla nota 33 a pag. 51

(76) La Sostanza primeva. L'unità sostanziale simboleggia qui la stessa unità principiale.

Digitized by Google

La liquidità si costituirà, veramente.
I contrasti s'unificano in una sola beltà.
In essa s'estinguono e di questi essa risplende.

La Beatitudine-Misericordia (*ar-rahmâniyah*) è l'affermazione divina somma e la rivelazione piú perfetta e piú sintetica, ed a motivo di ciò la Signoria (*ar-rubûbiyah*) è il Suo Trono (*'arsh*), la Regalità (*al-malikiyah*) il suo Poggiapiedi (*kursî*), la Grandezza (*al-'azamah*) il Suo Padiglione (*rafraf*), la Possanza (*al-qudrah*) la sua Campana (*jaras*) e la Costrizione (*al-qahr*) il suo Rintocco (*çalçalah*).

Il nome *ar-rahmân* appare in essa con tutto quanto comporta la Plenitudine divina (*al-kamâl*), giacché tale nome domina e penetra le esistenze ed il suo principio le regge; e questo è [il significato della parola coranica] « il Clemente (*ar-rahmân*) s'assise sul Trono » (77), atteso che ogni cosa esistente nella quale l'Essenza divina è presente in modo dominante, è il trono di tale aspetto dell'Essenza divina, aspetto che si rivela piú segnatamente in essa. La dominazione del Clemente va compresa come l'atto divino di costituirsi quale Signore delle cose per la Sua Possanza, la Sua Scienza, la Sua facoltà di contenere tutte le esistenze pur essendo presente in esse, siccome colui che si siede su un trono, e ciò in modo trascendente, senza che vi sia per Dio specificazione di luogo (*hulûl*), né contatto con le cose; e come queste due condizioni potrebbero essere possibili, stante che Egli è [essenzialmente] le esistenze medesime? Tale modalità della divina Presenza nelle esistenze è unita al Suo nome *ar-rahmân*, dacché Egli è misericordioso verso il creato manifestando Sé in esso e questo in Sé; difatti ambedue le cose sono vere. Sappi che se l'immaginazione modella una qualsiasi forma nella mente, tale forma immaginaria è creata; ora, in ogni creatura è presente il Creatore; del resto, questa immaginazione è in te,

(77) Corano, XX, 4.

Digitized by Google

di guisa che tu sei, rispetto ad essa, simile a Dio (*al-haqq*). La plasmazione delle forme [mentali] appartiene necessariamente a te, ma in Dio, e Dio (*ad-haqq*) vi è presente (78).

Ho fatto dianzi allusione ad un secreto d'importanza immensa, per il cui mezzo si possono conoscere assai misteri divini, come, a mo' d'esempio, quelli della predestinazione e della scienza divina, che è una scienza unica comprendente il Divino e il creato; si può apprendere che la Possanza divina discende dall'Unità in virtú della Beatitudine-Misericordia che ne è come il luogo di rivelazione, e che la radice della conoscenza [distintiva] è l'Unicità, e sempre grazie alla Beatitudine misericordiosa (79). Tutto ciò cela sottili allusioni. Medita dunque tali cose dall'inizio del capitolo, getta la scorza e prendi il nocciolo, Dio accorda il successo alla retta intenzione.

Sappi che *ar-rahmân* (il Clemente) e *ar-rahîm* (il Misericordioso) sono Nomi che procedono da *ar-rahmah* (la Misericordia), ma la significazione di *ar-rahmân* è piú generica e quella di *ar-rahîm* piú esclusiva e [in un certo senso] piú perfetta: *ar-rahmân* è piú generica giacché manifesta la sua *rahmah* (misericordia) in ogni esistenza, e *ar-rahîm* piú esclusivo giacché la sua *rahmah* è rivolta unicamente agli eletti. La misericordia di *ar-rahmân* è commista al castigo simile ad una medicina repellente e maleolente che, quantunque sia una *rahmah* per il malato, contiene un qualcosa contrario alla sua complessione, la *rahmah* di *ar-rahîm* invece non è molestata da alcuna mistura, essa è pura beatitudine e la si rinviene soltanto nella gente dalla perfetta beatitudine. La misericordia a principiare dalla quale Dio donò le Sue Qualità e i Suoi Nomi rendendo palesi le loro attività ed effetti, muove dalla misericordia retta dal Nome *ar-rahîm*, sicché *ar-rahîm* è compreso in *ar-rahmân* come l'essenza individuale (*al-'ayn*) nella

(78) L'intero squarcio comporta un duplice senso, significando l'espressione *al-haqq* ad un pari « Dio » e « la verità ».

(79) Ossia la Possanza e la Conoscenza derivano dagli aspetti dell'Unità, ma presuppongono anche il principio « d'espansione » di *ar-rahmâniyah*.

Digitized by Google

complessione (*al-haykal*) (80) dell'essere umano: l'uno è piú nobile, piú esclusivo e piú elevato, ma l'altro è la sintesi di tutto. A cagione di ciò vien detto che *ar-rahîm* non rivela la Sua misericordia perfetta che nell'al di là, essendo troppo vasta per questo basso mondo, e dacché ogni beatitudine di quaggiú è necessariamente turbata da una mistione, di guisa che essa si connette alle rivelazioni della Beatitudine-Misericordia (*ar-rahmâniyah*).

L'Oscurità divina *(al-'amâ)*

L'Oscurità divina è il pristino loco
L'occaso dei soli di beltà.
È il Sé di Dio medesimo (*nafsu nafsi-Llâh*).
Per il quale Egli è, e dal quale mai non procede,
Cosicché giammai non muta.
Simbolo ne è la latenza del fuoco nel selce.
Se il fuoco emana da pietra,
Tuttavia non se ne disgiunge, nel principio e nella latenza;
Sempre vi perdura non manifestato,
E la sua manifestazione di nulla varia il suo stato principiale.
V'abbiam mostrato uno spettatore,
Cieco a se stesso (81); Dio, che sia lodato, non ha paragone!
Essa è la costernazione delle intelligenze
Impotenti a comprendere quanto, per esse, è oscurità.
Essa è il Sé divino, non per quel che di tenebra comporta,
Ma per ciò che implica di luce, a ben comprenderla.
Altro dall'inconoscibile Unità,
O dall'Unicità conoscibile dal molteplice,
Inafferrabile in Sé, sottratta ad ogni visione,
Vien detta Oscurità divina.

(80) Letteralmente: « tempio », « santuario ».
(81) Ciò ricorda la dottrina dell'*Advaita* del Soggetto conoscente che non può cogliere se stesso. L'Essenza, in effetti, è anco il soggetto assoluto.

Digitized by Google

È designata « Oscurità » divina la Realtà delle realtà (*haqîqat al-haqâiq*) che non può venir definita né « divinità » né « creatura », essendo pura Essenza priva di relazione con alcuna condizione divina o di creatura, di guisa che non si può attribuirle né qualità né nome. Tale è il significato della sentenza del Profeta: « Non v'è aria sopra la Nube oscura (*al-'amâ*), né sotto di essa », ossia: non v'è divinità di sopra, né creatura di sotto di essa. L'Oscurità divina è quindi il paredro dell'Unità (*al-ahadiyah*): come ogni Nome e Qualità s'annichilano nell'Unità, nella quale alcunché si manifesta, cosí nulla si palesa e neppure si rivela nell'Oscurità divina. Va fatta nondimeno una distinzione tra l'Oscurità divina e l'Unità, nel senso che l'Unità afferma l'Essenza nell'Essenza per esaltazione; è la manifestazione essenziale unica, mentre l'Oscurità divina è l'Essenza nella visuale della Sua realtà assoluta, Realtà di cui nulla si comprende, tanto è sublime, o infima; è la non manifestazione oscura dell'Essenza, logicamente opposta alla manifestazione suprema che è l'Unità; questa rivela la purità dell'Essenza, mentre quella s'asconde per la purità dell'Essenza. Tuttavia, Dio è troppo sublime per celarsi a Se stesso con qualche manifestazione, o per farsi palese a Se stesso fuori da qualche stato d'occultazione; ma eternamente Egli permane nelle condizioni d'occultazione, di non manifestazione o di manifestazione che derivano dalla Sua Essenza, cosí come sempre detiene le Sue attività, i Suoi aspetti, le Sue connessioni, relazioni, Nomi e Qualità, senza che Egli si muti o trasformi, che rivesta una cosa abbandonandone un'altra, o che si privi d'una cosa per prenderne un'altra; il principio della Sua Essenza rimane sempre qual era, e sarà sempre qual è. « Non v'è mutazione per la natura di Dio » (82) – tutte le variazioni o evoluzioni nelle forme e altrove, in tutto quanto è relazione o connessione, non proven-

(82) Versetto che può anche essere tradotto: « Non v'è mutazione per la creazione (ossia l'atto creatore) di Dio » (Corano, XXX, 29).

Digitized by Google

gono che dalle modalità con cui Dio si rivela a noi, mentre Egli resta in Sé eternamente qual era innanzi di manifestarsi a noi. Or dunque, quali che siano tali modalità, la Sua Essenza non assume mai che un solo stato di rivelazione (*tajallî*), cioè quello a Lui essenziale, in guisa che Egli ha soltanto un unico irradiamento (*tajallî*), e questo un solo nome, a cui corrisponde una qualità soltanto; dacché complessivamente, non ne esiste che uno, esente d'ogni molteplicità; è Lui che si svela tuttodí a Se stesso, siccome dall'eternità si è svelato...

Tale stato di rivelazione unica è a Lui esclusivo, cosicché la creatura mai vi partecipa, dato che questa condizione non assume aspetti né divisioni interiori, né attribuzioni, né qualità né nulla di simile; se la creatura vi potesse partecipare, occorrerebbe che vi fossero aspetti, relazioni, qualità o qualcosa di analogo; ma tutto ciò è escluso da questa modalità di rivelazione che è essenzialmente a Lui propria, dal non inizio alla non fine. Tutte le altre rivelazioni, invece, sia che si riferiscano all'Essenza, alla Divinità, alle Attività, alle Qualità o ai Nomi, corrispondono sempre, sebbene essenzialmente a Lui appartengano, alla Sua manifestazione nei confronti delle Sue creature. Genericamente, alcuna specie di rivelazione non impedisce a Lui di essere nello stato di rivelazione essenziale, ma ogni altra modalità rivelativa ne dipende, come i pianeti dipendono dal sole, dal quale ricevono la loro luce; cosí, le rimanenti rivelazioni sono solo un riflesso del cielo di tale somma rivelazione, ovvero una goccia del suo oceano; pur essendo reali, tuttavia esse s'annichilano a cagione della potenza della rivelazione essenziale, che appartiene esclusivamente a Dio in virtú della Sua conoscenza di Sé, laddove le altre rivelazioni Gli appartengono grazie alla conoscenza d'altri... (83).

(83) Secondo il contesto, interpretiamo *tajallî* come « svelamento », « rivelazione » o « irradiamento »; l'idea di *tajallî* può definirsi con questa immagine: quando il sole si « svela » (*tajallâ*), la sua luce « irradia » (*tajallâ*) il mondo.

Digitized by Google

Ora, dopo averti esposto che l'Oscurità divina è la stessa Essenza nell'aspetto della Sua non manifestazione assoluta, e che l'Unità è la stessa Essenza nella prospettiva della Sua suprema affermazione, astratta da qualsiasi relazione interiore, diciamo che le espressioni « nell'aspetto della Sua non manifestazione assoluta » o « nella prospettiva della Sua affermazione suprema » non hanno significato accettabile, giacché l'Oscurità divina non comporta relazione di non manifestazione, né l'Unità relazione di manifestazione.

Sappi che nei riguardi di te stesso versi in una condizione d'oscurità – « a Dio spetta il simbolo eccelso » (84) – e ciò significa che la tua interezza non ti è affatto palese, qualunque sia l'orizzonte della tua conoscenza su di te; in questa visuale, sei un'essenza celata in un'oscurità; non hai dunque compreso che Dio è la tua essenza e la tua « ipseità » (*huwiyah*) (85)? Ma, se non sei cosciente di quanto è eminentemente la tua realtà, sei allora verso te stesso nell'oscurità, seppure, nella prospettiva della realtà divina, tu non sia velato a te stesso, perocché il principio di tale realtà esige che essa non sia ignara di sé; ne consegue che sei divinamente rivelato a te medesimo, e a un pari, per tua natura creata, indotto della tua realtà divina; sei pertanto simultaneamente manifesto e ascoso a te stesso. È questo uno tra i simboli « che Dio propone agli uomini » (86), e che solo coloro che sanno comprendono.

Allorché venne chiesto al Profeta dove fosse Dio innanzi la creazione, rispose: « In una oscurità », stante che una manifestazione procede sempre da uno stato di non manifestazione, quantunque si sia qui dinanzi a una anteriorità meramente principiale, non temporale. Troppo sublime è Iddio perché vi sia tra Lui e la Sua creazione una relazione di tempo;

(84) Corano, XVI, 62.
(85) O aseità.
(86) Corano, XXIV, 35.

Digitized by Google

siccome non vi è, tra loro, né separazione, né discontinuità, né nesso di costrizione, dacché tali relazioni sono anch'esse create e quindi non possono interporsi tra Dio e le Sue creature – salvo concludere a una successione perpetua, il che sarebbe assurdo. È indubbio che la Sua anteriorità come la Sua posteriorità, il Suo essere primo che il Suo essere ultimo sono solo aspetti principiali e non relazioni di tempo o di spazio; siccome Egli era in un'oscurità avanti la creazione, Egli è necessariamente in siffatta condizione dopo la creazione. Ne consegue che l'Oscurità divina è lo stato principiale dell'Essenza esente da ogni legame, mentre la creazione esige la manifestazione che, peraltro, procede dalle relazioni che l'Essenza può assumere; tale è la condizione d'anteriorità principiale, e tale quella di posteriorità; ma non sonvi né « prima » né « dopo », dato che Egli è prima e dopo, il Primo e l'Ultimo; quale mistero, la Sua manifestazione è eziandio la Sua non manifestazione! E ciò non è vero solo secondo un certo nesso, in un determinato aspetto, o in una particolare prospettiva; ma una è veramente l'altra: la Sua qualità di primo è essenzialmente la Sua qualità di ultimo, la Sua anteriorità è la Sua posteriorità; le intelligenze ne rimangono costernate e non concepiscono che la Sua immensità; dacché nessuna idea può cingere le Sue forme.

Lo Svelamento *(tajallî)* delle Attività divine *(al-af'âl)*

La rivelazione di Dio nelle Sue Attività corrisponde a uno stato contemplativo (*mashhad*) nel quale il servo mira la Possanza divina (*al-qudrah*) evolversi nelle cose. Egli vede Iddio quale artefice del loro movimento e della loro quiete, essendo astratta dalla creatura ogni azione ed attribuita soltanto a Dio. In questa contemplazione, il servo è denudato di qualsivoglia potere, forza e volontà proprie.

Digitized by Google

I contemplativi partecipano a tale stato spirituale differentemente. A taluni Dio mostra primamente la Sua volontà quindi la Sua azione, e il servo si trova cosí spoglio di potere, azione e volontà. È questa la piú perfetta contemplazione delle Attività divine. A talaltri Iddio manifesta la Sua volontà, facendo contemplare loro le Sue disposizioni nelle creature e il divenire di esse sotto la dominazione della Sua possanza. Alcuni percepiscono l'Atto divino (*al-amr*) nel momento stesso in cui avviene l'azione della creatura, di guisa che l'attribuiscono solo a Dio; altri contemplano ciò a ritroso, quando l'azione del creato si è già rivelata. Tuttavia, colui che ha una siffatta visione delle cose può essere giustificato unicamente se questa concerne gli altri, e non se è riferita a se stesso, salvo che attenga alle regole esteriori della religione. In compenso, allorché l'Altissimo rende palese a qualcuno prima la Sua volontà quindi la Sua disposizione in lui, ancor avanti che avvenga l'azione da parte dell'uomo – nell'uomo o movendo da lui – accettiamo come legittima tale visione, la ricerchiamo anzi per mezzo delle leggi religiose; se chi ne fruisce è sincero, la sua relazione con Dio sarà pura.

Se affermo che la visione di costui è giustificata, mentre non lo è quella di chi vede l'impulso divino solamente dopo l'azione, ciò equivale a dire che ambedue non possono essere legittimati quando si riferiscono alla Possanza divina in qualcosa che sarebbe in contraddizione con l'« ordine » (*al-amr*) o il « divieto » (*an-nahy*), mentre l'atto, nella sua apparenza, esige proprio questa discriminazione (87). Applichiamo dunque la discriminazione a quanto ne è oggetto giusta la legge sacra, e ciò perché lo stesso principio della rivelazione divina [di cui si parla] ce lo impone: in effetti, colui che è in simile stato contemplativo agisce in armonia col principio divino, ed è

(87) La Volontà divina si manifesta in tre forme: l'ordine (*al-amr*), il divieto (*an-nahy*) e il lecito (*al-idhn*).

Digitized by Google

pertanto giusto che noi lo giudichiamo conformemente alla sua contemplazione; per mezzo di essa Dio lo vincola, siccome Egli vincola noi a giudicare l'empio secondo quanto ci prescrive nel Suo Libro. Questa lunga considerazione riconduce in conclusione a ciò che ho detto sulla relazione intima tra Iddio ed il contemplativo, la sincerità della quale è garante dell'autenticità della visione. L'osservazione circa chi è consapevole dell'impulso divino unicamente dopo l'azione, e cioè che può essere giustificato solo nella contemplazione d'altri, non di se stesso, eccetto per quanto si fonda sul Libro rivelato (*al-kitâb*) e sulla consuetudine sacra (*as-sunnah*), è stata da me avanzata affinché il contemplativo non accetti analoga cosa da se stesso, perocché l'ipocrita che compie un'azione empia dice parimenti: « Per la volontà, la possanza e l'azione divina s'è resa manifesta, ed io non c'entro affatto ». Ed una simile stazione spirituale (*maqâm*) esiste.

Taluni si vedono oggetto dell'azione divina; la loro azione segue quella di Dio. Si considerano obbedienti in un'azione conforme alle prescrizioni divine, e disobbedienti in una contraria a tali prescrizioni, pur essendo essi stessi privi di potere, forza e volontà proprie. Talaltri non sono per nulla consci della propria azione; non vedono che quella di Dio. Un siffatto uomo non si reputa assolutamente promotore di un'azione, non si giudicherà obbediente qualora essa sia in armonia con la Legge sacra, e neppure disobbediente nell'eventualità contraria. In questa categoria di contemplativi vi sono coloro che, dopo aver mangiato teco, giurano di non aver mangiato, dopo aver bevuto, di non aver bevuto; quindi giurano di non aver giurato, e rispetto a Dio saranno sinceri e veridici. È questo un argomento che comprenderà solo chi ha egli stesso saporato ed effettivamente vissuto tale stato contemplativo.

Alcuni non contemplano l'azione di Dio che in altri e non in se medesimi, ossia in ciò che individualmente li concerne. Certi contemplano l'azione divina solo in se stessi e non in altri, e questa contemplazione eccelle sulla precedente.

Digitized by Google

Altri contemplano l'azione di Dio in se stessi limitatamente agli atti concordi alle prescrizioni divine, non scorgono invece l'influsso della Possanza divina nelle trasgressioni. Essi contemplano infatti Dio in virtú della Sua rivelazione negli atti conformi, mentre Egli cela loro, per misericordia, la Sua azione in loro nelle trasgressioni, acciocché non cadano nella disobbedienza; è questo un segno della loro debilità, giacché se avessero vigore vedrebbero l'Altissimo agire in loro sia nelle trasgressioni che nell'obbedienza, rimanendo preservato il loro accordo con la Legge esteriore (88).

A qualcuno l'azione divina non si mostra che nelle trasgressioni; viene cosí messo alla prova da Dio, non potendo quasi mai contemplarLo negli atti d'obbedienza. Chi ha tale prerogativa si trova in una di queste due condizioni: o Iddio si vela a lui negli atti d'obbedienza, poiché desidera essere obbedito e preferisce l'obbedienza ad ogni altra cosa, di guisa che Egli vi si occulta a lui e si rivela nelle trasgressioni, a fine che vi veda Dio e che pervenga cosí alla Plenitudine divina – ne sono segni il ritorno all'obbedienza e la cessazione della trasgressione – ovvero quest'uomo decade gradatamente, fino a dimorare nella disobbedienza; in tal caso, Dio si cela a lui [definitivamente], ed egli resta per sempre nel peccato; che Iddio ci salvi da ciò!

Altri ancora contemplano Dio tanto nell'obbedienza quanto nel suo contrario...

Gli uni, contemplando l'azione divina nella disobbedienza, non vi trovano pace, ma piangono e si dolgono e s'attristano e chiedono a Dio di perdonar loro e di preservarli dalle trasgressioni, mentre vi sono condotti per costrizione dalla Possanza divina; è ben questa la prova della loro sincerità, della

(88) Queste trasgressioni sono pertanto solo interiori o virtuali; sono tali riguardo a ciò che la santità esige.

Digitized by Google

purità della loro visione e dell'assenza di desiderio individuale in ciò che è stato loro destinato. Gli altri non si dolgono, non s'attristano, né chiedono d'esser preservati dalle trasgressioni, ma permangono tranquilli nel flusso della Possanza ed agiscono come Essa li volge, senza trovarvi turbamento. Ecco la prova del vigore della loro intuizione in simile stato contemplativo, superiore al precedente se non vi si mescola alcuna suggestione dell'anima.

Iddio trasformerà in taluni la disobbedienza in obbedienza, cosicché le loro azioni non verranno ritenute trasgressioni innanzi a Lui. Per talaltri, l'apparente disobbedienza è in sé obbedienza, essendo consona alla Volontà divina, quantunque il Comandamento divino contraddica ciò che la divina Volontà esige da essi. In questo stato, il servo contravverrà al Comandamento e a un pari contravverrà e si conformerà alla Volontà. Infatti egli contempla, prima dell'azione, la Volontà divina a suo riguardo; è pertanto realmente in armonia con la Volontà divina, pur percependo l'influsso della Possanza divina su di sé e in qual modo Dio lo volga e lo rivolga (89).

Alcuni sono provati con la rivelazione di Dio ad essi in qualcosa di condannabile sia in essenza che secondo la legge esteriore; essi contemplano Iddio mentre li dibatte nell'eresia, e vi si abbandonano, sapendo d'essere eretici (90). Essi vi sono indotti dall'apparizione di Dio in siffatta azione... (91).

Sappi, ora, che a tali uomini contemplanti le Attività divine, l'essenziale rimane velato, qualunque sia l'elevatezza della loro stazione spirituale e la chiarità della loro visione. Essi ignorano della verità piú di quanto non conoscano, giac-

(89) Considerazioni particolarmente istruttive per quanto concerne i « peccati » di Davide e Salomone.

(90) Non si tratta di eresie intrinseche, ossia di errori, ma di eresie estrinseche, dunque semplicemente d'incompatibilità formale; vi è qui « errore » o « peccato » nella forma, non in sé, ma riguardo alla forma rivelata che è necessariamente esclusiva.

(91) Sonvi quindi stati contemplativi la cui manifestazione esce dall'àmbito della Legge sacra assegnata alla comunità.

Digitized by Google

ché la rivelazione di Dio nelle Sue Attività è un velame per la Sua rivelazione nei Nomi e nelle Qualità. E tanto basti sull'argomento della contemplazione delle Attività, che comporta ancora molti altri stati; perocché in questo libro seguiamo una via di mezzo tra l'esposizione succinta e l'ampia trattazione.

Dio dice il vero, ed è Lui che guida sul retto cammino.

Lo Svelamento *(tajallî)* dei Nomi divini

Quando Dio, l'Altissimo, Si rivela per mezzo di un Nome a un Suo servo, questi è tratto fuori di sé a cagione delle folgorazioni del Nome divino, cosicché se tu allora invochi Dio con tale Nome, ti risponderà il servo, attribuendosi ormai a lui il Nome divino.

Il primo grado in tale ordine spirituale è la contemplazione di Dio che si rivela come Colui che esiste (*al-mawjûd*) (92), e questo Nome si riferisce allora all'adoratore medesimo. Oltre tale grado, Iddio si manifesta dapprima con il Nome l'Unico (*al-wâhid*), poscia con il Nome *Allâh*; qui il servo viene meno per l'irradiamento divino, il suo monte si fende, e Dio (*al-haqq*) l'appella dall'alto del Sinai della sua Realtà essenziale (*haqîqah*): « In verità, Io sono Dio, non havvi divinità fuorché Me, adoraMi! » (Corano, XX, 14); allora l'Altissimo cancella il nome del servo e lo sostituisce con il Nome *Allâh*, di guisa che se tu dici: *Allâh!* il servo risponde: « Eccomi a te! »

Se il servo si eleva verso un luogo piú alto e Dio lo fortifica e lo rende stabile, dopo la sua estinzione (*fanâ*), nello stato di sussistenza (*baqâ*), Iddio stesso risponderà a chiunque invocherà il servo; cosí a mo' d'esempio, quando tu dici: « O Muhammad! » è Dio che ti risponde: « Eccomi a te! »

(92) O piú precisamente: « Colui che è reale »; il verbo « esistere » che contiene una sfumatura di relatività, ha qui una funzione del tutto simbolica.

Digitized by Google

Di poi se il servo continua ad ascendere, Dio gli si manifesta con il Nome il Clemente (*ar-rahmân*), quindi con il Nome il Signore (*ar-rabb*), dopo con il Nome il Re (*al-malik*), indi col Nome di Colui che conosce (*al-'alim*), infine con il Nome il Potente (*al-qâdir*); ciascuno di questi Nomi implica una rivelazione che eccede quella conferita con il Nome precedente, giacché Dio comunica Se stesso in modo piú perfetto rivelandosi distintamente: allorché si svela al Suo adoratore come il Clemente, Egli diversifica con ciò la Sua rivelazione integrale, espressa dal Nome *Allâh*; cosí, quando si fa palese come il Signore, Egli distingue la Sua rivelazione – relativamente integrale – « il Clemente », e parimenti accade per la Sua manifestazione « il Signore » in virtú del Nome il Re. Tale ordine è l'opposto di quello che conviene alle rivelazioni dell'Essenza a Se stessa, nelle quali l'eccellenza decresce dall'universale al particolare, il Clemente è infatti preminente sul Signore, e *Allâh* li trascende entrambi. Grazie a questa analogia a rovescio tra la gerarchia delle manifestazioni dell'Essenza e quella delle « rivelazioni nominali », l'adoratore esaurisce le rivelazioni dei Nomi – la cui realtà intrinseca è sempre l'Essenza – subendo ciascuno di essi, perocché ogni Nome divino lo esige a sua volta e a lui si adatta come al proprio soggetto. Allora l'augello della sua intimità canterà sui rami della sua santa realtà:

A chi invoca i nomi della mia diletta, io rispondo;
Io chiamo, e Laylâ (93) risponde al mio grido.
È cosí giacché siamo un solo spirto;
Voi ci chiamate due corpi, è curioso.
Siam come una sola persona che ha due nomi ed un'unica [essenza.
Il nome con cui invochi l'Essenza, quello ti visiterà.
La mia essenza è la Sua Essenza, e il mio nome il Suo Nome.

(93) Nome della prediletta del famoso Majnûn (il « posseduto ») che viene frequentemente indicato quale simbolo del contemplativo folle d'amor divino; Laylâ è in tal caso la Realtà divina (*al-haqîqah*).

Digitized by Google

La mia relazione con Lei, è ch'io mi profondi nell'unione.
In realtà non siamo due essenze in un solo essere,
Ma l'amante è anco la Diletta.

Strana cosa, l'uomo che riceve le rivelazioni dei Nomi divini, non contempla altro che la pura Essenza, inconsapevole del Nome che a lui La rivela; si discerne, tuttavia, il Nome divino che lo domina, giacché il contemplativo si riferisce all'Essenza mediante il Nome che regge in quell'istante la sua contemplazione dell'Essenza.

In questa contemplazione per mezzo dei Nomi divini, gli uomini differiscono tra loro. Diremo di alcune di tali vie, senza descriverle tutte, stante l'impossibilità di enumerare tutti i Nomi divini ed a maggior ragione tutte le vie d'approccio a ogni Nome; poiché gli uomini che ricevono la rivelazione divina da un solo e medesimo Nome si distinguono nondimeno per i loro atteggiamenti. Citerò dunque di tutto ciò unicamente quanto mi accadde all'epoca del mio viaggio spirituale in Dio; d'altronde, nulla narro nel libro, né di me né d'altri, che non abbia sperimentato io stesso al tempo in cui percorrevo in Dio il cammino dell'intuizione (*al-kashf*) e della visione diretta (*al-mu'âyanah*). Riprendo quindi quanto stavo esponendo circa i diversi modi con cui gli uomini ricevono le rivelazioni dei Nomi divini: a taluni, Dio si fa palese come l'Antico de' giorni (*al-qadîm*), ed essi accedono a tale rivelazione con l'intuizione della loro preesistenza nella Conoscenza divina: riconoscono che essi erano innanzi la creazione, dacché la Conoscenza divina, della quale sono l'oggetto, era dall'eternità. Dio è essenzialmente Colui che conosce; ora, l'oggetto della conoscenza non può essere disgiunto da essa, dato che per il nesso con il suo oggetto la conoscenza è tale; ovverosia, la conoscenza dell'oggetto definisce la natura del soggetto conoscente, di guisa che, se la conoscenza è eterna, l'oggetto lo è parimenti; donde consegue la preesistenza degli esseri nella Conoscenza divina. Taluni ritornano perciò a Dio grazie al Suo Nome l'Antico de' Giorni; quando l'Antichità dell'Es-

Digitized by Google

senza si svela ad essi, la loro esistenza effimera svanisce, e sussistono eternamente per Dio, inconsapevoli della loro condizione temporale.

A talaltri, Dio si manifesta come la Verità (*al-haqq*), ed essi vi accedono perocché Iddio scopre loro la Verità divina enunciata nella parola coranica: « Noi non abbiamo creato i cieli e la terra e ciò che vi sta in mezzo se non con la Verità » (XV, 85 e XLVI, 2). Quando l'Essenza si svela con il Nome la Verità, la natura creata del contemplativo viene meno, e non sussiste che la sua essenza santa e trascendente.

Ad alcuni Dio si mostra con il Nome l'Unico (*al-wâhid*), e li conduce a questa rivelazione indicando loro l'unità intrinseca del mondo, che procede dall'Essenza divina come le onde emanano dall'oceano; essi contemplano la manifestazione di Dio nella moltitudine delle creature che si diversificano in virtú dell'Unicità divina; allora il loro monte si fende: l'invocante cade in deliquio; la sua molteplicità si liquefa nella solitudine dell'Unico; le creature sono siccome mai non fossero, e Dio siccome mai non cessasse (94).

Ad altri, Dio si rivela con il Nome il Santissimo (*al-quddûs*), ed essi pervengono alla rivelazione poiché comprendono intuitivamente il secreto della parola divina: « E insufflai in lui del Mio Spirito » (ossia nel corpo d'Adamo; Corano, XV, 29; XXXVIII, 72); Iddio insegna loro che il Suo Spirito è Dio stesso e che è santo e trascendente. Ora, tosto che Dio si rivela come il Santissimo, il servo è spogliato dalle impurità dell'esistenza e sussiste per Dio, trascendendo ogni caducità.

Ad altri ancora Dio si fa palese con il Nome l'Apparente (*az-zâhir*); questi intuiscono la Luce divina che si manifesta nelle cose corporee, e riconoscono da ciò che ad apparire è unicamente Iddio. Ora, non appena Dio si svela come l'Appa-

(94) In effetti, Egli non cessa mai; la simmetria delle due frasi indica semplicemente che per il contemplativo in siffatto stato d'estinzione, la fine di tale stato non è concepibile.

Digitized by Google

rente, il servo si estingue con l'intera creazione, non manifestata in quanto tale, nella manifestazione dell'Essere divino.

A certuni Dio si rivela con il Nome l'Interiore (*al-bâtin*), ed essi vi accedono attraverso l'intuizione della sussistenza delle cose grazie a Dio, che ne è la realtà interiore. Allorché si svela come l'Interiore, la manifestazione del servo, proiettata dalla Luce divina, si spegne; Dio diviene l'interiore del servo, e questi l'esteriore di Dio.

Quanto alla rivelazione divina con il Nome *Allâh*, il cammino che vi conduce non può venire delimitato; analogamente peraltro, alla rivelazione di ogni altro Nome divino, come abbiamo dianzi detto: non si possono definire le vie d'accesso a tali rivelazioni, perocché variano le loro modalità a seconda dei ricettacoli umani. Quando Dio si manifesta al Suo servo con il Nome *Allâh*, la di lui anima s'estingue, e Dio si pone in sua vece, purificando il suo tempio dalle pastoie delle caducità, e tagliando il laccio che lo congiunge alle esistenze; allora Egli (95) è solo come essenza e come qualità, non conoscendo né padri né madri. – « Ricordati di Dio, Dio si ricorderà di te »; contempla Dio, Dio ti contemplerà! – Allora canta con la voce del suo stato:

Essa (96) m'attira, sostituendosi a me in me,
Certamente Essa mi subentra, ma dove dunque son ora?
Io divengo Essa ed Essa me;
Non esiste per Essa alcun essere individuale che La desideri.
Sussisto in Essa per Essa; non esiste il « tu » tra noi.
Il mio stato con Essa era nel passato siccome sarà nel futuro,
Eppure, ho elevato la mia anima, ed Essa ha tolto il dia-
[framma
Mi sono destato dal sonno e levato dal mio strame.
Essa m'ha mostrato a me stesso attraverso l'occhio della mia
[realtà essenziale;

(95) Il pronome è volutamente ambiguo; può riferirsi sia a Dio che all'essere affrancato.

(96) La Realtà divina (*al-haqîqah*).

Digitized by Google

In fronte alla Beltade ho letto questi caratteri.
Ho levigato la mia beltà [interiore], divenendo lo specchio
Ove s'imprimono i tratti della Plenitudine.
Le Sue qualità sono le mie, la mia essenza la Sua,
E nelle Sue virtú sorge per me [il sole] della Beltade.
Il mio nome è realmente il Suo; e il Nome della Sua essenza [è il mio,
E tutti questi attributi per natura mi s'addicono.

Ad alcuni altri, Dio si manifesta con il Nome il Clemente (*ar-rahmân*). Infatti Dio, rivelandosi ad essi con il Nome *Allâh*, li guida per mezzo della Sua propria Essenza verso il sommo grado divino, sintesi degli aspetti della Gloria e penetrante ogni esistenza; questo è il cammino che conduce alla rivelazione dell'Essenza mediante il Nome il Clemente (97). In simile stato di svelamento divino, l'attualità spirituale del servo vuole che i Nomi divini discendano su di lui l'uno dopo l'altro, e che egli ne riceva proporzionalmente a ciò che Dio depose in lui della Sua Luce essenziale. I Nomi si susseguono finché il servo accoglie la rivelazione divina con il Nome il Signore (*ar-rabb*), allora calano su di lui i Nomi della Persona (*an-nafs*) divina, che sono retti dal Nome il Signore e che sono la sintesi degli aspetti del divino e del creato, quali Colui che conosce (*al-'alîm*), il Potente (*al-qadîr*) ed altri analoghi. La sequenza ha fine con il Nome il Re (*al-malik*); quando il servo lo riceve e Dio si svela a lui essenzialmente, tutti gli altri Nomi, nella loro intera plenitudine, discendono parimenti su di lui l'uno dopo l'altro infino al Nome il Sussistente (*al-qayyûm*). Appena il servo lo accoglie e Dio si fa a lui palese attraverso questo Nome, egli trascorre dagli « svelamenti dei Nomi divini » agli « svelamenti delle Qualità divine » (98).

(97) Ovverosia il differenziamento della Luce divina che reintegra a poco a poco tutti gli aspetti cosmici del servo, avviene spontaneamente movendo da un primo « contatto » complessivo con l'Essenza.

(98) Come l'autore ci fa comprendere antecedentemente, può trattarsi qui soltanto di una specie di schema ideale dello svolgimento spirituale, schema

Digitized by Google

Lo Svelamento *(tajallî)* delle Qualità divine

Allorquando Dio si manifesta al Suo servo in una Qualità, questi discende nella sfera di tale Qualità fintantoché non ne è giunto ai limiti per via d'integrazione (*al-ijmâl*), non per conoscenza distintiva, giacché coloro che attuano le Qualità divine hanno siffatta conoscenza unicamente in virtú d'integrazione. Se il servo cala nella sfera d'una Qualità e la attua completamente per integrazione [spirituale], egli si asside sul trono d'essa Qualità, in guisa che l'assimila e ne diviene il soggetto; quindi perviene ad altra Qualità, e cosí via fino all'attuazione di tutte le Qualità divine. Che ciò non ti confonda, o fratello, dacché per quanto concerne il servo, Dio, quando vuole rivelarsi a lui attraverso un Nome od una Qualità, lo estingue, annichilandone l'io e l'esistenza; indi, allorché s'è spenta la luce della creatura, e lo spirito individuale è annullato, Iddio fa dimorare nel tempio (*haykal*) della creatura, senza che vi sia per questo divina specificazione di luogo (*hulûl*) (99), una sottile realtà (100) che sarà né disgiunta da Dio né congiunta alla creatura, sostituendo in simile modo ciò di cui Egli la spogliò; Dio, infatti, si manifesta ai Suoi servi con generosità; se li annientasse senza compensazione, non vi sarebbe da parte Sua generosità ma rigore; lungi da Lui che sia cosí! Tale sottile realtà è quanto viene detto Spirito Santo (*ar-rûh al-quds*). Ora, dacché l'Altissimo pone, dalla Sua Essenza, una sottile realtà in luogo del

che per altro concorda con talune vie che hanno fondamento sull'invocazione di una successione di Nomi divini; la regola *qâdiriyyah* è al riguardo particolarmente esplicita (vedasi Mehmmed Ali Ainî, Abd-al-Kadir Guilânî, Paris, Geuthner, 1938).

(99) A fine di evitare l'errore della « specificazione di luogo » o della « non permanenza » di Dio, l'Islam rifiuta il dogma cristiano dell'incarnazione; per il medesimo motivo, la dottrina cristiana insiste sulla distinzione tra le due nature di Cristo.

(100) In questa accezione, il termine « sottile » (*latîf*) designa una realtà incorporea, inafferrabile, « sovrannaturale » se si vuole, e non esclusivamente una realtà psichica.

Digitized by Google

servo, la Sua rivelazione si comunica a questa realtà, di guisa che non si manifesta che a Se stesso, seppure noi diciamo allora « servo » la sottile realtà divina, stante che ne occupa il posto; ovverosia: non vi è né servo né Signore, giacché se non esiste piú il servo, il Signore cessa d'essere tale; in verità, non vi è piú che Dio solo, l'Unico, l'Uno.

La creatura ha l'essere soltanto quale attribuzione contin-
[gente,
In realtà essa è nulla.
Allorché le luci divine appaiono,
Esse aboliscono tale attribuzione,
Sicché [le creature] non erano né cessano d'essere.
Dio le estingue, ma nelle proprie essenze non sono esistite
[mai,
E nella loro estinzione esse sussistono...
Quando esse s'annientano, l'Essere ritorna a Dio;
Egli è allora quel che era innanzi che divenissero;
Il servo diventa come se mai fosse esistito,
Dio come se mai nulla fosse cessato.
Tuttavia, tosto che appaiono le folgorazioni divine,
La creatura si riveste della luce di Dio e diviene una con Lui.
Egli l'estingue, indi si sostituisce ad essa;
Dimora Egli in luogo delle creature, nondimeno esse non han
[mai nulla invaso.
Siccome l'onde, di cui è principio l'unità del mare,
E che, nella loro miriade, son da esso unite;
Quando il mare è in moto, esse son lui nella loro interezza,
E quando questo è in pace, non sonvi né le onde né il
[molteplice.

Sappi che gli svelamenti delle Qualità divine non sono che l'assimilazione, da parte dell'essenza del servo, delle Qualità del Signore, essendo tale assimilazione sostanziale, principiale e definitiva, come una qualità si connette al proprio soggetto. E ciò va inteso, secondo quanto dianzi detto, nel

Digitized by Google

senso che la sottile realtà divina, la quale si sostituisce al servo e ne occupa la sua complessione (*al-haykal*), assimila sostanzialmente, principialmente e definitivamente le Qualità divine, di guisa che è unicamente Iddio ad attribuirsi le Qualità che a Lui appartengono, il servo non essendo per nulla implicato.

Gli uomini partecipano alla rivelazione delle Qualità divine in proporzione della loro recettività spirituale, della continuità della loro scienza e del vigore della loro determinazione.

Il servo cui Dio si fa palese con la Qualità della Vita, diviene egli stesso la vita del mondo intero; vede il flusso della propria vita in tutto quel che ha esistenza, corpi e spiriti. Contempla le idee quali forme che da lui nascono; non esisteranno per lui né forme ideali – come parole o atti – né sottili – come gli spiriti – né corporee di cui egli non sia la vita, ed avrà coscienza in qual modo la vita emani da lui. Conoscerà ciò direttamente, senza mediatore, con un'intuizione divina essenziale e misteriosa. Io stesso ero in simile stato per un certo tempo; contemplavo la vita degli esseri in me stesso, distinguevo in qual misura ciascuno di essi partecipasse della mia vita; ora, ognuno ne era partecipe a seconda della propria essenza; ero nondimeno unico nella mia vita, privo di facoltà disgiuntiva interiore. Ciò continuò finché la mano dell'Ausilio divino mi fece trascorrere verso un altro stato di conoscenza – e tuttavia non ve n'è un « altro ».

A taluni Dio si manifesta nella Qualità della Conoscenza (*al-'ilm*). Giacché, essendosi Dio rivelato nella Vita che penetra ogni cosa, il servo sapora, per l'unità di tale vita, tutto quel che costituisce la natura delle cose; da allora, l'Essenza si fa a lui palese nella qualità conoscitiva, cosicché avrà nozione dell'intero universo con lo spiegamento di tutti i suoi mondi, dalla loro origine fino al ritorno al principio; di ogni cosa sa com'era, è e sarà; conosce ciò che non esistette e quanto, non esistendo, non fu non esistente; gli è noto come sarebbe quel che non è, se fosse. Di tutto questo ha

Digitized by Google

una cognizione sostanziale, principiale e intuitiva, grazie alla propria essenza ed in virtú della sua penetrazione insieme integrale e distintiva degli oggetti di conoscenza; ha disgiuntivamente contezza nella sua integrazione, sebbene la sua conoscenza si attui nella pura non manifestazione (*ghayb al-ghayb*).

Colui che attua l'Essenza divina attinge le intellezioni distintive nella non manifestazione pura, estraendole dal non manifestato verso la coscienza del mondo oggettivo; egli è consapevole della diversificazione della sua conoscenza integrale – diversificazione che avviene nella non manifestazione relativa – e conosce parimenti l'integrazione completa nella non manifestazione assoluta (101). Colui, invece, che partecipa alle Qualità divine, ha solo la cognizione che gli tocca direttamente nella non manifestazione pura. Comprenderanno queste parole unicamente gli « estranei » [al mondo] e la saporeranno soltanto i piú fedeli, i piú « cortesi » [verso Dio].

A talaltri Dio si rivela nella Qualità della Vista (*al-baçar*). Dacché, essendosi manifestato dapprima attraverso la visione intellettuale totale che penetra tutto, Iddio si svelerà piú particolarmente nella Qualità della Vista, di guisa che la vista del servo diverrà l'organo della sua conoscenza; da quel momento non vi è né scienza divina né scienza della creatura che non sia l'oggetto della visione del servo; questi vede gli esseri quali sono nella non manifestazione pura; però – stranamente – li ignora nella sua coscienza esteriore. Considera dunque la sublime visione; vi è forse qualcosa di piú stupefacente e di piú squisito? Il servo che attua le Qualità divine non partecipa nella sua natura creata a quel che la sua natura divina contiene; non vi è pertanto congiunzione; intendo che quanto egli attua nel suo stato non manifestato appare nella

(101) Tra i due poli estremi della non manifestazione pura o assoluta (*ghayb al-ghayb* o *al-ghayb al-mutlaq*) e della coscienza « oggettiva » (*ash-shahâdah*), poli che corrispondono l'uno allo stato principiale ed indistinto e l'altro alla coscienza umana individuale, si colloca la non manifestazione relativa (*al-ghayb al-mudâfiyy*) che Jîlî chiama semplicemente non manifestazione (*ghayb*); è quanto potrebbe denominarsi il mondo sottile delle idee.

Digitized by Google

sua coscienza « oggettiva » solo accidentalmente, e soltanto per talune cose che Dio per generosità gli rivela. Laddove il servo che attua l'Essenza conosce il mondo oggettivo per la sua realtà non manifestata, e conosce la non manifestazione « oggettivamente »; egli muta quindi l'uno nell'altro.

Ad alcuni Dio si fa palese per mezzo della Qualità uditiva (*as-sam'*), cosicché essi odono le espressioni dei minerali, delle piante e degli animali, nonché il linguaggio degli angeli e differenti lingue; le cose lontane si manifestano a loro come le vicine. Il servo cui Iddio si rivela con la Qualità uditiva, intende grazie all'unità di tale qualità tutti i diversi idiomi ed anco i sottili richiami dei minerali e delle piante. In siffatto stato di svelamento, udii la scienza della Beatitudine-Misericordia (*ar-rahmâniyah*) enunciata dal Clemente (*ar-rahmân*); di qui appresi la recitazione del Corano; io ero il ritmo ed Egli ne era la misura. Ma ciò è unicamente compreso dalla « gente del Corano », che son gli eletti tra gli uomini di Dio.

Ad altri Dio si mostra con la Qualità della Parola (*al-kalâm*); da quell'istante, gli esseri esistono per la parola del servo. Iddio, dicevamo, si rivela primamente al Suo servo con la Qualità della Vita, indi gli fa sapere, per mezzo della Qualità cognitiva, il secreto della Vita divina in Lui, dipoi gliela fa vedere, infine intendere; solo allora il servo « parla » per la potenza dell'unità della sua vita, in guisa che gli esseri esistono per la sua parola. In pari tempo è conscio, in modo atemporale, che le sue parole giammai si esauriranno. Parimenti, in tale stato di rivelazione Dio parla ai Suoi servi senza il velame dei Nomi e prima che Essi siano resi manifesti.

Altri ancora – tra quelli che attuano la Parola divina – intendono in se medesimi l'appello della Realtà essenziale (*al-haqîqah*), senza che tale richiamo pervenga loro da una qualche parte ovvero che lo percepiscano con i sensi; il servo lo ascolta con la sua interezza e lo intende dire: « Tu sei il Mio amico; il Mio diletto; sei l'oggetto; il Mio volto tra i Miei servi; sei il termine estremo; il sommo fine; tu sei la Mia coscienza

Digitized by Google

intima tra le coscienze; la Mia luce tra le luci; il Mio occhio; il Mio ornamento; la Mia beltà; la Mia perfezione; il Mio nome; la Mia essenza; il Mio attributo; le Mie qualità. Io sono il tuo nome; la tua forma; i tuoi caratteri; Io sono la tua traccia, amico mio! Sei tu la quintessenza degli esseri; tu il fine dell'esistenza e del divenire. Appropinquati per contemplarMi, perocché son prossimo a te con il Mio essere; non restar lungi, son difatti Io che ho detto: ' Noi siam piú propinqui a lui [cioè all'uomo] della sua vena giugulare ' (Corano, L, 15). Non pórti limiti chiamandoti servo; se non ci fosse servo, invero, non vi sarebbe Signore; tu hai manifestato Me siccome Io ti ho manifestato; senza la tua condizione di servo, la Mia signoria non apparirebbe; tu Mi fai pertanto esistere, siccome Io faccio esistere te. Vieni, amico Mio, dacché ti voglio quale attributo, e ti ho predisposto per Me, non abbandonarti perciò a altri che Me; Io non ti abbandonerò ad altri. Amico Mio, sentiMi negli odori, mangiaMi nei cibi, immaginaMi nell'ideabile, conosciMi nelle intellezioni, contemplaMi nel sensibile, toccaMi nel tangibile, vestiMi nei vestimenti! Amico Mio, tu sei il Mio scopo; per te Mi si nomina, e te si designa quando si nomina Me! ». Sonvi, forse, richiami d'amore piú dolci, carezze piú soavi?

Ad alcuni – tra coloro che hanno attuato la Parola divina – Dio parla per bocca della creatura; il servo ode la parola giungere da un certo luogo, e simultaneamente si avvede che non proviene da alcuno; il suono gli arriva dalla creatura, ma egli lo sente emanare da Dio.

Assorto in Laylâ, son distratto da altri.
Quando scorgo una cosa inanimata, le parlo siccome a Lei.
Non è stupefacente che ad altri mi rivolga
Quasi a cose inanimate, è bensí stupefacente che esse mi [rispondano.

Tra coloro che hanno attuato la Parola divina vi sono taluni che Iddio trae dal mondo dei corpi verso quello degli

Digitized by Google

spiriti; essi occupano la dignità suprema [di tale categoria di spirituali]. Tra questi, alcuni odono Dio favellare nel loro cuore, altri s'elevano nel loro spirito verso il cielo inferiore, altri ancora verso il secondo o il terzo cielo, secondo quanto fu loro predestinato. Talaltri sono innalzati fino al « Loto dell'estremo Limite » (*sidrat al-muntahâ*) ove Iddio parla loro. Ora, ciascuno di quelli che partecipano di tale Qualità divina ode Dio parlare in proporzione alla sua penetrazione delle Realtà essenziali, giacché l'Altissimo colloca ogni cosa al proprio posto.

In certi altri la manifestazione della Parola divina s'accompagna ad un turbinio di luci.

Ad alcuni verrà preparato un seggio (*minbar*) di luce.

Altri vedono una luce nel proprio intimo, e la Parola emana da quella luce; essi percepiscono maggiore o minore luce, di forma rotonda o allungata.

Altri ancora scorgono una forma spirituale che rivolge loro la parola. Ma tutto ciò si chiama epifania della Parola divina soltanto se Dio ci fa conoscere d'essere Lui stesso a parlare; ora, questo non esige prove, dacché lo si sa immediatamente. È cosí in particolare per la Parola divina, che non è punto celata: chi sa che tutto quanto ascolta è Parola divina, non richiederà né prova né spiegazione; con la sola cognizione uditiva il servo riconosce la Parola divina.

A taluni, tra quelli che si sono elevati infino al « Loto dell'estremo Limite », sarà detto: « Amico mio, il tuo io (*aniyah*) è il Mio Sé (*huwiyah*); tu sei la di Lui essenza, ed Esso non è altro che Me. Amico mio, per opera Mia sei manifesto, e per la Mia unicità sei diversificato, ma l'opera che tu sei, Mi illustra, e la tua ignoranza Mi asconde. Sono Io la tua meta; Io appartengo a te, non a Me; tu sei il Mio fine; appartieni a Me non a te. Amico mio, tu sei il punto che la circonferenza dell'esistenza ha quale centro, cosicché sei in essa simultaneamente adoratore e adorato. Tu sei la luce, la manifestazione, la beltà (*al-husn*) e l'ornamento (*az-*

Digitized by Google

zayn); sei come l'occhio per l'uomo e come l'uomo per l'occhio (o l'essenza: *al-'ayn*) ».

O spirto dello spirto, o « Segno sommo »! (102).
O lenimento delle pene pel fegato ardente!
O termine delle speranze, ultima meta d'ogni disio,
Cos'è piú dolce e reale per me delle Tue parole!
O Kaaba dell'attuazione (*tahqîq*) o *qiblah* (103) della purità,
O monte Arafat (104) dell'invisibile, o nascita della beltà ab-
[bagliante;
Noi abbiamo ceduto a Te, T'abbiamo istituita reggente del
[regno del nostro essere.
L'intero mondo di quaggiú e l'al di là sono a Tua disposi-
[zione.
Se non fosse per Te, noi non saremmo.
E se non fosse per me, Tu non saresti.
Cosí Tu sei e noi siamo;
E la Realtà essenziale non è percepita.
Te miriamo attraverso il Glorificato, il Ricco,
E Te miriamo attraverso l'indigente – ed indigenza non v'è!

Tra coloro che hanno attuato la Parola divina, ve ne sono che intendono le cose occulte; essi hanno quindi cognizione degli eventi innanzi che accadano, sia che lo sappiano in risposta ai loro interrogativi – ed è quanto piú frequentemente avviene – sia che Dio li prevenga di Sua iniziativa.

Altri ancora – tra quelli che attuano tale Qualità divina – chiedono miracoli, e Iddio ne colma loro, a fine che abbiano una Sua prova allorché ritornano alla coscienza corporea mantenendo integro il loro atteggiamento nei confronti di Dio.

(102) Espressione coranica: l'arcangelo Gabriele mostrò al Profeta il « Segno sommo » (Corano, LIII, 17).

(103) La direzione rituale verso la quale si compie la preghiera.

(104) Monte sacro presso La Mecca, ove Adamo ed Eva si incontrarono nuovamente dopo la cacciata dal paradiso.

Digitized by Google

Bastino questi esempi per ciò che concerne la partecipazione alla Parola divina.

Riandiamo pertanto agli svelamenti delle Qualità divine in genere. Tra coloro che le contemplano vi sono alcuni cui Dio si rivela con la Qualità volitiva (*al-irâdah*), di guisa che le creature sono proporzionate alla volontà del servo. Ricevendo la rivelazione divina nella Qualità della Parola, il servo vuole, per mezzo dell'unità di questa qualità, quel che egli attua delle creature, ed in tal modo le cose esistono per sua volontà. Assai tra quei che sono pervenuti a siffatto stato di contemplazione retrocedono, sicché giungono a negare d'aver avuto intuizione di Dio. Il servo che, tratto nel mondo del mistero divino, ha contemplato le cose, in una visione essenziale, come esistenti per sua volontà, e che dappoi ritorna alla coscienza esteriore, è tentato di ricercare la medesima relazione tra sé e le cose [su di un piano individuale]; allora, giacché non la ritrova, ripudia la sua contemplazione essenziale e si ritrae; subito il vetro [che contiene la lampada] del suo cuore s'infrange, ed egli arriva alla negazione di Dio dopo d'averLo contemplato, e a perderLo dopo d'averLo trovato.

A taluni – tra i contemplanti le Qualità divine – Dio si rende manifesto con la Qualità d'Onnipossanza (*al-qudrah*), di modo che le cose si pongono, nel mondo non manifestato, attraverso la volontà del contemplativo, e tutto quel che il mondo individuale contiene si conforma al suo modello... In simile stato intesi il sonar della Campana [che il Profeta udí al momento della rivelazione]; allora il mio composto fu dissolto, i miei contorni disparvero ed il mio nome s'eclissò. Nel tempo in cui quell'intenso influsso s'insignorí di me, ero siccome una vecchia veste appesa sulla cima di un albero che un vento vigoroso porta via a brandelli. Oggettivamente (*shuhûdan*) non potetti vedere che lampi, tuoni, nubi, donde piovevano luci ed oceani le cui onde erano fuoco. « I cieli e la terra si stringevano gli uni agli altri », ed io mi trovavo nelle « tenebre sovra tenebre ». La Possanza non cessò di

Digitized by Google

ghermirmi una facoltà dopo l'altra, e di trapassare desiderio dopo desiderio, finché la Maestà divina mi folgorò, e la suprema Beltà zampillò dalla cruna dell'immaginazione; allora si disserrò, nel sommo aspetto, la stretta della Mano destra. Subitamente le cose esistettero; cessò l'oscurità, e tosto che l'arca si fu assisa sul monte Jûdî (105), fu inteso il grido: « Voi, cieli e terra, venite a Dio volenti o nolenti! » Riospasero: « Veniamo obbedienti » (Corano, XLI, 10)...

Lo Svelamento *(majlâ)* dell'Essenza

Per la purità del vino gaude l'Essenza in te;
Ogni unione fuorché con Lei disperde.
Trascendente si svela a qualunque descrizione,
Priva d'analogia e di relazioni in Sé.
Siccome il sole che sorge fa pallido il lucor dei pianeti,
Seppure questi in grazia sua sussistono,
Essa è tenebra senza giorno e senza crepuscolo,
Ma fuor della Sua dimora la turba nel deserto erra.
Quali invalicabili limiti si mostrano alla carovana che muove [ad Essa!
Talché rimane verso di Lei perplessa e i di Lei aspetti non [coglie.
Ascosi sono i sentieri che guidano ad Essa, né contorni né [scienza La tradiscono.
L'intimità ricusa; le Sue beltà superbe La difendono.
Un cammino secreto, dimenticato e angusto conduce a Lei;
Indugia discosto il viandante in errore.
Come l'ignoranza, Essa eguaglia le scienze dei mondi;
Nel Suo seno, certezza e smarrimento son pari.
L'intelletto non ne vince mai la purità per confondervisi;
Giammai il pensiero non odora il Suo inebriante effluvio.

(105) Cima del Caucaso, ove l'arca di Noè si arrestò dopo il diluvio.

Digitized by Google

Il foco che è duce ignora i Suoi tratturi;
La luce fidata non rischiara i Suoi cammini.
Il perplesso tra i perplessi piú apertamente La dimostra;
Giacché in Essa non vivono né muoiono.
Le Sue qualità si perdono nell'oceano della gloria Sua,
Senza morire muoiono nel Suo profondo.
Nulla risponde alla domanda: cos'è?
Né nome né attributo; l'Essenza è troppo sublime per questo.

Sappi che l'Essenza (*adh-dhât*) indica l'Essere assoluto nel suo spogliamento d'ogni nesso, relazione, attribuzione e aspetto. Non che tutto questo si ponga fuori dell'Essere assoluto, tutt'altro, tali aspetti e le loro implicazioni sono contenuti in Lui. Non se ne invengono né individualmente né quali connessioni, ma sono essenzialmente l'Essere assoluto. Questi è la pura Essenza ove né nomi né attributi né relazioni né nessi né null'altro si manifestano. Dacché un qualcosa vi si fa palese, tale aspetto viene attribuito a quanto sostiene codesta manifestazione e non alla pura Essenza, stante che il principio di Essa è precisamente la sintesi delle realtà universali e individuali, delle assegnazioni e correlazioni, sintesi che è simultaneamente la loro sussistenza e la loro dissoluzione sotto l'influsso dell'Unità dell'Essenza. Allorquando in Questa si scorge una qualità o un nome o un attributo qualsiasi, è sempre in grazia di tale prospettiva che codesta qualità esiste e non esiste nell'Essenza in Sé. Per questo diciamo che l'Essenza è l'Essere assoluto; e non che Essa è l'« Essere antico » o l'« Essere necessario », a fine di evitare ogni condizione che La limiterebbe. Tuttavia, chiaramente l'Essenza non è altro che l'Essenza il cui Essere è necessario e antico. L'espressione « Essere assoluto » non indica alcuna condizione, giacché l'accezione del vocabolo « assoluto » è precisamente la negazione di ogni limitazione.

Sappi che l'Essenza pura e semplice possiede, in quanto « procede » dalla Sua purità e semplicità primeve, tre irradiazioni che partecipano [in certo modo] della Sua purità

Digitized by Google

e semplicità. La prima è l'Unità (*ahadiyah*), nella quale non si manifesta alcunché di legami, attribuzioni, nomi, qualità o altro; essa è Essenza pura; nondimeno, perocché le viene attribuita l'idea dell'unità, essa si disgiunge in qualche modo dalla semplicità assoluta.

La seconda irradiazione è l'Aseità (*al-huwiyah*). In essa nulla di quanto testé detto si mostra, fuorché l'Unità; essa è pertanto partecipe della semplicità divina, ma in minor grado dell'Unità, poiché si distingue per l'idea della non presenza, giusta la significazione del pronome Lui (*huwa*), simbolo di chi è assente [in antitesi con *me* e *te*].

La terza irradiazione è l'Io divino (o il Soggetto divino: *aniyah*, da *anâ*, « Io »). Eziandio in essa nulla diviene palese eccetto l'Aseità, di guisa che essa ha similmente parte alla semplicità divina, seppure con una minore importanza dell'Aseità, stante che ne sono caratteri l'idea di coscienza personale e di presenza, la qual cosa la fa piú propinqua alla nostra condizione che l'Aseità, la quale implica l'idea dell'inaccessibile e del non manifestato...

Con l'espressione « coloro che hanno attuato l'Essenza » (*adh-dhâtiyûn*), si intendono gli uomini nei quali dimora la sottile realtà divina, nel significato secondo cui abbiamo detto che Dio, allorché si rivela al Suo servo e ne ha estinta l'individualità, costituisce in esso una sottile realtà divina che può essere della natura dell'Essenza o delle Qualità divine. Quando essa è della natura dell'Essenza, la complessione (*haykal*) umana [in cui risiede] sarà l'essere unico, perfetto, il sostegno universale, il polo intorno a cui rota l'esistenza, quello al quale son dirette inclinazione e prosternazione [nella preghiera rituale]. Grazie a lui Dio custodisce il mondo. Quegli è il Mahdi (106), il Sigillo della Santità e il vicario (*al-khalîfah*) di Dio in terra. La storia di Adamo (107) si riferisce

(106) Che deve rivenire alla fine dei tempi per ristabilire la Tradizione.

(107) Il quale ricevette « ogni nome » e davanti a lui dovettero prosternarsi gli angeli.

Digitized by Google

a lui. Egli influisce sulle realtà dell'esistenza siccome la calamita attrae il ferro. Domina con la propria grandezza il cosmo e con la propria potenza fa ciò che vuole (108). Nessuna cosa gli è celata, e questo in quanto la sottile realtà divina, che dimora in tal santo, è essenza pura, libera da ogni condizione divina o di creatura, cosicché nulla le impedisce di accordare a ciascun grado delle esistenze divine o create la realtà che egli possiede. Quel che potrebbe impedire all'essenza di farsi identica alle realtà è unicamente una qualsiasi condizione, divina o di creatura, che fosse a lei imposta; ora, non esiste alcuna costrizione, essendo mera essenza; ogni cosa vi si trova in atto e non soltanto in potenza, stante che non vi è impedimento. Difatti le cose sono contenute nelle essenze degli esseri talvolta in potenza e talaltra in atto (109), giusta le condizioni limitative. Ma queste svaniscono, sia per un'intuizione che perviene all'essenza, sia per quanto scaturisce spontaneamente da essa. In effetti, le condizioni limitative possono venire dissolte da uno stato spirituale (*hâl*), da una subitanea intuizione (*waqt*), da una Qualità (*çîfah*) o eziandio da altre simili attuazioni. Ora, l'Essenza trascende tutto ciò, e per tale motivo Essa « dà a tutte le cose la loro natura, quindi le guida » (Corano, XX, 52).

Se gli uomini di Dio non fossero quali individui esclusi dallo svelamento dell'Unità (*ahadiyah*), e a maggior ragione da quello dell'Essenza, potremmo parlare di Questa descrivendo curiosi stati di rivelazione e fornendo meravigliose prove divine essenziali, pure di qualsivoglia apparizione o intromissione di Nomi e Qualità o di ogni altra cosa. Tali prove le caveremmo dagli ascosi tesori della Non Manife-

(108) Non va dimenticato che l'essenza di questo essere unico è identica all'Essenza divina, di guisa che non può esservi divergenza tra lui e Dio. Si può dire che egli non fa ciò che Dio non farebbe, ovvero che è Dio ad agire in lui.

(109) Le espressioni « in potenza » e « in atto » hanno solo valore simbolico, dacché, come Jîlî fa osservare altrove, l'essenza dell'uomo è sempre « in atto »; essa non ignora il proprio contenuto.

Digitized by Google

stazione mercé chiavi non manifestate, e le spiegheremmo mercé espressioni sottili e ponderate, sul lato evidente della coscienza « oggettiva », a fine che le serrature delle intelligenze si aprano con queste stesse chiavi, e il servo scivoli attraverso la cruna della Via verso il paradiso dell'Essenza che le Qualità divine velano, e che le luci e le tenebre proteggono (110).

« Dio guida alla Sua luce chi vuole; Dio propone simboli agli uomini, ed Egli conosce ogni cosa » (Corano, XXIV, 35).

(110) Tutto il passo è paradossale fino all'ironia, per mostrare che la natura dell'Essenza non potrà mai esser resa accessibile alle intelligenze umane.

Digitized by Google

GLOSSARIO DEI TERMINI ARABI

al-abad: l'eternità senza fine; vedasi anche *al-azal* e *al-qidam*. Cfr. pp. 25, 43.

al-'abd: il servo, lo schiavo; indica nel linguaggio religioso l'adoratore, e piú genericamente la creatura in quanto dipende dal suo Signore (*rabb*). Cfr. pp. 43, 49.

al-'adam: sinonimo di *al-'udum*. Cfr. p. 41 nota 10 e p. 55.

afâda: traboccare, emanare; vedasi *fayd*. Cfr. p. 65 nota 73.

al-af'âl: plurale di *al-fi'l*: l'azione, l'attività; *al-af'âl al-ilâhiyah*: le Attività divine. Cfr. p. 19.

ahad: uno; vedasi *ahadiyah*. Cfr. pp. 19, 48, 55.

ahâdîth: plurale di *hadîth*.

al-ahadiyah: l'unità; nel Sufismo: l'Unità suprema che non è oggetto di alcuna conoscenza distintiva, che non è quindi accessibile alla creatura in quanto tale; solo Dio. Si conosce nella Sua Unità. Come stato spirituale, l'Unità comporta l'estinzione d'ogni traccia del creato. Cfr. p. 12 nota 11, pp. 13, 14, 40, 53, 55, 58, p. 60 nota 61, pp. 70, 95, 96.

ahkâm: plurale di *hukm*. Cfr. p. 53.

ahwâl: plurale di *hâl*.

akhlâq: plurale di *khulq*: naturale, carattere innato; *al-aklâq al-ilâhiyah*: i caratteri divini, cioè le tracce della Presenza divina nella natura umana. Cfr. p. 20.

al-'alîm: Colui che conosce; nome divino. Cfr. p. 79.

al-'amâ: la « nube oscura »; simbolo dello stato di non manifestazione assoluta, dell'Oscurità divina. Cfr. pp. 59, 70.

Digitized by Google

al-amr: l'ordine, il comando; nella teologia: il Comando divino, il cui simbolo è la parola creatrice *kun*, « sii »; « il Suo comando (*amruhu*), quando Egli vuole una cosa è di dire ad essa: « sii! ed essa è » (Corano, XXXVI, 81). Il Corano parla anche di « comandi » divini al plurale: « A Lui ritorneranno i comandi (*umûr*) » – il che significa evidentemente che le essenze increate delle cose ritorneranno a Dio, poiché i comandi divini, per mezzo dei quali le cose sono state create, sono parimenti increati. Il Comando, al singolare, corrisponde al Verbo, infatti la parola *amr* ha questo significato in aramaico. Due passi del Corano affermano implicitamente l'identità del Comando e della Parola (*kalimah*) divina o Verbo: « Gesú è agli occhi di Dio simile ad Adamo. Dio lo creò dalla polvere, poi gli disse: sii (*kun*)! Ed egli fu » (III, 54). « Il Messia, Gesú, figlio di Maria, è l'inviato di Dio e la Sua Parola (*kalimatuhu*) che Egli riversò su Maria, e lo spirito di Lui... » (IV, 170). *Al-amr* ha spesso il significato di « realtà », « atto », « cosa attuale »; il Comando divino corrisponde all'Atto puro. Cfr. p. 74.

al-aniyah: derivato dal pronome *anâ*, « io », che indica il soggetto, cioè il soggetto divino che si contrappone logicamente all'« aseità » (*al-huwiyah*). Cfr. pp. 25, 37, 59, 90, 95.

al-'âqil: colui che conosce, l'intelligente. Il ternario: *al-âqil* (colui che conosce); *al-ma'qûl* (il conosciuto), *al-'aql* (l'intelletto, la conoscenza), è di grande importanza nella metafisica.

al'aql: l'intelletto; *al-'aql al-awwal*: l'Intelletto primo, analogo al Calamo supremo (*al-qalam*) e ad *ar-rûh*; corrisponde al νοῦς di Plotino. Cfr. p. 34.

al-'ârifu bi-Llâh: « colui che conosce per mezzo di Dio », lo gnostico (secondo il significato dato alla parola « gnosi », da Evagrio il Pontico o da Massimo il Confessore). Cfr. p. 57 nota 57.

al-'arsh: il Trono (divino); è talvolta considerato identico allo Spirito universale (*ar-rûh*). Cfr. pp. 33, 67.

asmâ: plurale di *ism*: nome; *al-asmâ al-ilâhiyah* sono i Nomi divini, suddivisi in *asmâ dhâtiyah*, « nomi d'essenza », che esprimono la trascendenza pura dell'Essenza, e *asmâ çîfâtiyah*, « nomi qualitativi », che indicano le Qualità universali; questi ultimi comprendono anche gli *asmâ af'âliyah*, nomi che esprimono le Attività divine. Cfr. pp. 19, 39.

Digitized by Google

asmâ al-husnâ: « i piú bei nomi » o « i nomi di Beltà »; espressione coranica che designa i Nomi divini. Cfr. p. 19.

ayyâm Allâh: i Giorni di Dio, cioè i sei giorni della creazione e il settimo giorno di riposo. Cfr. p. 25.

al-a'yân: plurale di *'ayn*: le essenze o determinazioni prime delle *cose; al-a'yân ath-thâbitah*: le « essenze immutabili » o possibilità principiali, gli archetipi. Cfr. p. 44 nota 25.

al-'ayn: l'essenza, la prima determinazione, l'occhio, la sorgente; *al-'ayn ath-thâbitah*, talvolta semplicemente *al-'ayn*: l'essenza immutabile, l'archetipo, la possibilità principiale di un essere o di una cosa. Cfr. pp. 59, 61, 68, 91.

al-azal: l'eternità senza inizio; vedasi anche *al-abad* e *al-qidam*. Cfr. pp. 25, 43.

al-'azamah: l'immensità, la grandezza (divine); corrisponde al nome *al-'azîm*. Cfr. pp. 42, 67.

al-'azîm: il Grande, l'Immenso nome divino. Cfr. p. 48.

al-'azîz: il Grande, il Prezioso, il Diletto; nome divino. Cfr. p. 48.

al-baçar: la vista (come facoltà), la vista divina; vedasi anche *aç-çîfât an-nafsiyah*. Cfr. pp. 24, 87.

al-bâri': letteralmente il Produttore, il Creatore. Cfr. p. 39.

bâtin: interiore, nascosto; contrario di *zâhir*: esteriore, apparente. Si distingue la « scienza interiore » (*al-'ilm al-bâtin*), cioè la scienza esoterica sufica, dalla « scienza esteriore » (*al-'ilm az-zâhir*) dei dottori della Legge. *Al-bâtin*, « l'Interiore », è uno dei nomi coranici di Dio. Cfr. pp. 42, 43, 45, 59.

baqâ: sussistenza, durata; nel Sufismo indica lo stato spirituale della sussistenza fuori da ogni forma, cioè la reintegrazione nello Spirito o anche nell'Essere puro; significa altresí l'Eternità divina. Contrario: *fanâ*. Cfr. p. 88.

butûn: interiorità, non manifestazione; corrisponde al nome divino *al-bâtin*. Cfr. p. 56.

çalçalat al-jaras: « la risonanza della campana », suono acuto che il Profeta intendeva durante la rivelazione del Corano. Cfr. p. 25.

aç-çamad: l'Indipendente da cui dipende ogni cosa; nome divino. Cfr. pp. 19, 48.

aç-çîfah: la qualità; vedasi anche *çîfât*. Cfr. pp. 47, 96.

aç-çîfât: le qualità o attributi; *aç-çîfât al-ilâhiyah*: le Qualità o Attributi divini. Vedasi anche *dhât*. Cfr. pp. 14, 39.

Digitized by Google

aç-çîfât al-af'âliyah: le Qualità (divine) che corrispondono alle Attività; vedasi: *al-af'âl*. Cfr. p. 48.

aç-çîfât an-nafsiyah: le Qualità della Persona (divina); vedasi: *an-nafs al-ilâhiyah*. Cfr. p. 48.

aç-çûrah: la forma; *aç-çûrat al-ilâhiyah*: la Forma divina, cioè l'insieme delle Qualità od Attributi divini. Cfr. p. 10 nota 3.

aç-çûrat al muhammadiyah: « la Forma Mohammediana », vale a dire il prototipo universale del Profeta, identificato col germe di Luce (*an-nûr*) da cui fu creato il cosmo. Cfr. p. 35.

adh-dhât: l'Essenza; la Qualità. La *dhât* di un essere è il soggetto cui si riferiscono tutte le sue qualità (*çifât*); queste differiscono tra loro, ma non nella loro congiunzione col medesimo soggetto. Cfr. pp. 14, 39, 94.

adh-dhâtiyûn: coloro i quali hanno attuato l'Essenza (*adh-dhât*). Cfr. p. 95.

adh-dhawq: il gusto; in senso traslato: l'intuizione, soprattutto l'intuizione delle Qualità divine. Cfr. p. 51.

dhu-l-jalâli wa-l-ikrâm: « il Signore della Maestà e della Generosità »; nome divino. Cfr. p. 52.

ad-dunya: il mondo inferiore, cioè il mondo corporeo; correlativo di *al-ukhrâ*: l'al di là, il mondo futuro. Cfr. p. 43.

al-fanâ: l'estinzione, l'evanescenza; indica, nel Sufismo, l'estinzione dei limiti individuali nello stato d'Unione con Dio. Contrario: *al-baqâ*, « la sussistenza ». Cfr. il versetto del Corano: « Tutto su di essa (cioè sulla terra) è evanescente (*fân*); sussiste solo il Volto del tuo Signore, essenza della maestà e della generosità » (LV, 26). Cfr. pp. 51 e 56, p. 56 nota 56, p. 78.

fanâ'ul-fanâ: l'estinzione dell'estinzione (spirituale); corrisponde al termine indú *pari-nirvâna*.

al-faqîr ilâ-Llâh: « il povero in Dio », secondo il passo coranico: « O voi uomini, siete voi i poveri (*fuqarâ*) in Dio, e Dio è il Ricco, il Glorioso » (XXXV, 16); in particolare, ogni uomo che segue una via contemplativa è chiamato *faqîr ilâ-Llâh* o semplicemente *faqîr*, sinonimo del persiano « derviscio » (*derwîsh*). Denominare « fachiri » asceti di poco momento che si esibiscono sulle pubbliche piazze dell'India, denota uno scadimento del significato originario della parola. Cfr. p. 11.

al-fard: il Singolare, l'Unico; nome divino.

Digitized by Google

al-fâtihah: « L'aprente », la prima Sura del Corano, preghiera rituale dell'Islam. Cfr. p. 63, nota 71.

al-fayd: il traboccamento, l'espansione, il flusso, l'effusione, l'emanazione; *al-fayd al-aqdas*: « l'espansione santissima », la manifestazione principiale.

al-fikr: il pensiero. Cfr. p. 34.

al-furqân: la discriminazione; nome coranico del Libro rivelato – o della rivelazione in genere – nella sua qualità di Legge. Vedere anche: *al-qur'ân*. Cfr. p. 26, p. 47 nota 28, p. 54, p. 54 nota 48, p. 61.

al-ghayb: il mistero, il non manifestato. Cfr. pp. 40, 87, p. 87 nota 101.

al-ghayb al-mutlaq: il Mistero assoluto, la non manifestazione pura. Cfr. p. 87 nota 101.

al-hadîth: l'effimero; contrario di *al qadîm*. Cfr. p. 56.

hadîth: sentenza, detto del Profeta trasmesso al di fuori del Corano da una catena di intermediari noti; esistono due forme di *ahâdith*: *hadîth qudsî* (sentenza sacra) designa una rivelazione diretta in cui Dio parla in prima persona per bocca del Profeta; *hadîth nabawî* (sentenza profetica) indica una rivelazione indiretta in cui il Profeta parla a nome proprio. Cfr. pp. 37, 46, p. 46 nota 27, p. 56 nota 55, p. 62 nota 65.

al-hâl: plurale: *ahwâl*: lo stato, lo stato spirituale; viene talvolta contrapposto *hâl* (stato) a *maqâm* (stazione spirituale); in tal caso il primo è considerato transitorio, il secondo stabile. Cfr. pp. 18, 96.

al-hâhût: la Natura essenziale di Dio: derivato dal nome divino *huwa*, « Lui », e formato per analogia con i seguenti vocaboli che citiamo in ordine gerarchico discendente:

al-lâhût: la Natura divina (creatrice);

al-jabarût: la Potenza, l'Immensità divina, il mondo non formale;

al-malakût: il Regno angelico, il mondo spirituale;

an-nâsût: la natura umana, soprattutto la forma corporea dell'uomo.

al-haqâiq: plurale di haqîqah. Cfr. pp. 35, 54, 63, 66.

al-haqîqah: la verità, la realtà; nel Sufismo: la Verità o la Realtà divina, la realt essenziale di una cosa. Cfr. il detto del Profeta: *likulli dhi haqqin haqîqah*, « ad ogni cosa reale corrisponde una

Digitized by Google

Realtà (o Verità) divina ». Cfr. p. 53 nota 43, pp. 54, 61, 78, p. 79 nota 93, p. 88.

haqîqat al-haqâïq: « La Verità delle verità » o « La Realtà delle realtà », analoga al Logos; viene considerata un « istmo » (*barzakh*) inafferrabile, intermedio tra l'Essere divino ed il cosmo. Cfr. p. 80.

al-haqq: la Verità o la Realtà; nel Sufismo, *al-haqq* designa la Divinità in quanto si distingue dalla creatura (*al-khalq*). Vedasi anche *haqîqah*. Cfr. pp. 43, 53, 56, 57, 60, 63, p. 63 nota 70, p. 66, p. 66 nota 75, pp. 78, 81.

al-harf: singolare di *hurûf*. Cfr. p. 44.

al-hayâh: la vita. Cfr. p. 24.

haykal: tempio, forma corporea. Cfr. pp. 69, 84, 86, 95.

al-hayrah: la costernazione, la perplessità. Cfr. p. 57.

al-hayy: il Vivente; nome divino. Cfr. p. 48.

al-hikam: plurale di *hikmah*, saggezza.

al-hikmah: la saggezza. Cfr. p. 42.

al-himmah: la volontà spirituale, la forza di decisione, l'aspirazione verso Dio. Cfr. pp. 35, 51.

al-hudâ: la direzione, la Direzione divina. Cfr. p. 26.

al-hudûth: l'effimero; contrario di *al-qidam* (l'eternità). Cfr. pp. 41, 43.

al hukm: il principio, il giudizio. Cfr. p. 43.

hulûl: specificazione di luogo », « localizzazione »; l'eresia che consiste nell'inserire Dio nella Sua manifestazione. L'Islam rigetta la nozione d'« incarnazione » perché può favorire lo *hulûl*. Cfr. pp. 67, 84.

al-hurûf: le lettere dell'alfabeto e quindi i suoni che rappresentano. Cfr. p. 53 nota 44.

al-husn: la beltà. Cfr. p. 90.

huwa: « Lui », nome divino. Cfr. p. 25.

al-huwiyah: derivato dal pronome *huwa*, « Lui »: l'Ipseità, l'Aseità divina, il « Sé » supremo. Cfr. pp. 20, 25, 39, 59, 82, 90, 95.

al-idhn: il consenso. Cfr. p. 74 nota 88.

idrâk: percezione; in senso figurato: intellezione. Cfr. p. 51 nota 38.

al-ijmâl: l'integrazione. Cfr. p. 84.

ilâh: divinità. Cfr. p. 53 nota 42.

al-'ilm: la conoscenza, la scienza. Cfr. pp. 24, 42, 48, 86.

Digitized by Google

imâm: modello, prototipo; in senso rituale: colui che guida la preghiera collettiva; capo di una comunità religiosa. Cfr. p. 20.

al-imâm al-mubîn: il Modello evidente; nome coranico del Libro eterno, del prototipo degli esseri creati. Cfr. p. 61.

al-imkân: la possibilità, cioè la possibilità come categoria, il principio della possibilità, una particolare possibilità: *mumkin*. Cfr. p. 42.

al-insân al-kâmil: « L'Uomo perfetto », o « l'Uomo universale »; espressione sufica che indica colui che ha attuato tutti i gradi dell'Essere; designa anche il prototipo permanente dell'uomo. Cfr. pp. 7, 8.

al-irâdah: la volontà. Cfr. pp. 24, 92.

ishârah: l'allusione, il simbolismo. Cfr. p. 40.

al-ism: il nome; plurale: *al-asmâ*. Cfr. p. 19.

al-ithbât: l'affermazione. Cfr. p. 61.

al-ittiçaf biç-çîfât il-ilâhiyah: « l'assimilazione delle Qualità divine » o « l'assimilazione alle Qualità divine »; vedasi anche *çîfât*. Cfr. p. 20.

al-'iyân: la visione diretta; nel Sufismo: la conoscenza immediata, non discorsiva. Cfr. pp. 41, 51.

al-jabarût: il mondo dell'Onnipossanza o l'Immensità divina; vedere anche *hâhût*. Cfr. p. 12.

al-jamâl: la beltà. Cfr. pp. 25, 42.

al-jalâl: la maestà. Cfr. pp. 25, 42.

al-jawhar al-fard: « il gioiello unico », l'essenza incorruttibile d'un essere, l'Intelletto primo. Cfr. p. 43, p. 43 nota 19.

al-kalâm: il discorso, la facoltà della parola. Cfr. pp. 25, 88.

al-karîm: il Generoso, il Nobile; nome divino. Cfr. p. 19.

al-kamâl: la perfezione, la pienezza; riferito a Dio: l'Infinitudine. Cfr. pp. 25, 40, 42, 49, 57, 67.

al-kamâl al-haqqî: la Perfezione divina, l'Infinitudine divina. Cfr. p. 49.

khalaqa: creare; vedasi anche *khalq*. Cfr. p. 43.

al-khalîfah: il vicario. Cfr. p. 95.

al-khalq: la creazione, la creatura; vedasi anche: *al-haqq*. Cfr. pp. 43, 53, 56.

al-kashf: letteralmente la caduta d'una cortina o d'un velame; nel Sufismo: la conoscenza essenziale, l'intuizione diretta. Cfr. pp. 51, 80.

Digitized by Google

al-khayâl: la facoltà immaginativa; è puramente passiva, sia riguardo alla facoltà congetturale (*al-wahm*), che le conferisce il carattere illusorio, sia riguardo all'intelletto (*al-'aql*) o allo Spirito (*ar-rûh*), che le può comunicare visioni profetiche. Cfr. p. 34.

khayr al-khalq: il migliore della creazione (il Profeta). Cfr. p. 11.

al-kibrît al-ahmar: il solfo rosso, simbolo alchemico dell'attività permanente dello Spirito. Cfr. p. 42.

al-kitâb: il libro, il Libro rivelato. Cfr. p. 75.

al-kitâb al-majîd: il Libro glorioso; uno dei nomi coranici del Libro rivelato. Cfr. p. 54.

al-kitâb al-maknûn: il Libro nascosto; nome coranico del Libro eterno. Cfr. p. 61.

al-kunh: profondità intima, primordiale. Cfr. p. 40.

al-kursî: il Poggiapiedi, lo Sgabello (dove riposano i Piedi di Dio, secondo il simbolismo antropomorfo). V'è distinzione fra il Trono (*al-'arsh*) ed il Pogggiapiedi. Il primo corrisponde al « sostegno » della manifestazione divina totale e indifferenziata, mentre il secondo simboleggia una prima differenziazione della manifestazione divina, differenziazione che viene espressa appunto dai due Piedi. Il Trono ed il Poggiapiedi possono considerarsi come due aspetti o gradi dello Spirito universale (*ar-rûh*). Cfr. p. 33.

lâ ilâha ill-Allâh: « Non vi è divinità fuorché la Divinità », la formula fondamentale dell'Islam.

latîf: sottile, fine, dolce, impercettibile. Cfr. p. 84 nota 100.

al-lûh al-mahfûz: la Tavola custodita, dove Dio scrive i destini di tutti gli esseri, col Calamo supremo (*al-qalam al-a'lâ*); simbolo coranico della sostanza universale. Cfr. p. 33.

mâhiyatu kunhi-dh-dhât: « la quiddità della natura intima dell'Essenza ». La parola *mâhiyah* deriva dal pronome relativo e interrogativo *mâ*, « che », « che cosa », e significa, nell'accezione piú esteriore: « ciò di cui è fatto ». *Kunh* viene tradotto sia « profondità primeva », « natura intima », che « limite estremo ». L'espressione *mâhiyatu kunhi-dh-dhât* concerne l'aspetto passivo dell'Essere, è il trasponimento piú elevato del concetto di sostanza. Cfr. p. 54.

mahsûs: sensibile, l'oggetto della conoscenza sensibile (*al-hiss*). Cfr. p. 15.

Digitized by Google

majlâ: luogo d'irradiamento, di rivelazione, pieno di riflessione del *tajallî* divino, teatro.

al-malakût: la Sovranità permanente, il Regno celeste ed angelico; cfr. il versetto del Corano: « Colui nella cui Mano è la Sovranità (*malakût*) di ogni cosa... » (XXXVI, 83). Vedere anche *hâhût*. Cfr. p. 12.

al-malik: il Re; nome divino. Cfr. p. 55, p. 63 nota 71, p. 79 e 83.

al-malikiyah: la regalità, l'aspetto divino corrispondente al nome *al-malik*. Cfr. pp. 55, 67.

al-maqâm: la stazione spirituale; vedere anche: *al-hâl*. Cfr. p. 75.

ma'qûl: intelligibile, ciò che è l'oggetto dell'intelletto (*'aql*), conosciuto. Vedere anche: *al-'âqil*. Cfr. p. 15.

al-ma'rifah: la conoscenza, la gnosi; *al-ma'rifah* (la conoscenza), *al- mahabbah* (l'amore) e *al-makhâfah* (il timore) costituiscono il ternario sufico dei motivi o delle qualità che conducono a Dio. Cfr. p. 43.

mashhad: luogo di testimonianza, stato contemplativo; vedasi anche: *mushâhadah*. Cfr. p. 83.

mathal: analogo, simile.

al-mawçûf: chi è dotato di qualità, il soggetto d'una qualità (*çîfah*). Cfr. p. 47.

al-mawjûd: colui che esiste, ciò che esiste; vedere anche: *wujûd*. Cfr. p. 88.

mazâhir: plurale di *mazhar*. Cfr. p. 53.

mazhar: luogo di manifestazione; correlativo di *zuhûr*: manifestazione, e di *zâhir*. Cfr. pp. 46, 58.

minbar: seggio in uso nelle moschee per il sermone del venerdí. Cfr. p. 90.

al-mu'âyanah: la visione diretta, la conoscenza immediata; analoga a *'iyân*. Cfr. p. 80.

al-muhaqqiq: colui che ha attuato la Verità (*al-haqq*); plurale: *al-muhaqqiqûn*. Cfr. pp. 48, 49.

al-muhyi: il Vivificatore, Colui che dà la vita; nome divino. Cfr. p. 19.

al-mumît: Colui che dà la morte; nome divino. Cfr. p. 19.

al-mumkinât: plurale di *mumkin*: le possibilità; nella logica, si distingue tra *mumkin* (possibile), *wàjib* (necessario) e *jâiz* (contingente); secondo la prospettiva metafisica, il possibile è, nel senso principiale, riducibile al necessario, dal momento che ogni

Digitized by Google

possibilità ha necessariamente la realtà che la sua natura comporta. Cfr. p. 43 nota 20.

al-mun'im: il Benefattore; nome divino. Cfr. p. 61.

al-muntaqim: il Vendicatore; nome divino. Cfr. p. 61.

mushàhadah: contemplazione. Cfr. p. 16.

al-muta'âlî: Colui che eleva Se stesso (al di sopra dell'effimero); nome divino. Cfr. p. 57.

nafas ar-rahmân: lo « Spiro del Clemente », chiamato anche *an-nafas ar-rahmânî*: lo « Spiro misericordioso »; la Misericordia divina considerata come principio manifestante, e perciò come potenza quasi materna di Dio. Vedere anche *rahmah*. Cfr. p. 63.

an-nafs: l'anima, la psiche. Cfr. p. 35.

an-nafs al-ilâhiyah: la Persona divina, cioè Dio in quanto fornito di qualità come la Vita, la Volontà, la Potenza, la Parola, ecc. Cfr. pp. 26, 41, 69, 83.

an-nafy: la negazione. Cfr. p. 61.

an-nahy: il divieto, la proibizione. Cfr. p. 74.

an-naqç al-khalqî: l'imperfezione della creatura. Cfr. p. 49.

an-ni'mah: la grazia, la beatitudine. Cfr. p. 62.

nisab: plurale di nisbah: relazione, discendenza. Cfr. p. 16.

an-nûr: la Luce; nome divino. Cfr. p. 20.

qaçîdah: ode. Cfr. p. 66.

al-qadîm: l'Antico de' Giorni, l'eterno; termine contrario di *al-hadîth*: l'effimero. Cfr. pp. 55, 80.

al-qadîr: il Potente; nome divino. Vedere anche: *al-qadr*. Cfr. pp. 79, 83.

al-qadr: la potenza, la predestinazione, la misura della potenza inerente ad una cosa.

al-qahr: la costrizione; corrisponde al nome divino *al-qahhâr*: il Vittorioso, il Dominatore. Cfr. p. 67.

al-qâimu bi-dhâtihi: Colui che sussiste per Se stesso, letteralmente: per Sua propria Essenza. Cfr. p. 55.

al-qalam al-a'lâ: il Calamo supremo; si contrappone alla Tavola custodita (*al-lûh al-mahfûz*). Cfr. p. 33.

al-qalb: il cuore; l'organo dell'intuizione sovrarazionale che corrisponde al cuore come il pensiero corrisponde al cervello. I moderni pongono nel cuore non l'intuizione intellettuale, ma il sentimento; ciò dimostra che esso rappresenta per loro il centro dell'individualità. Cfr. p. 33.

Digitized by Google

al-qayyûm: il Sussistente; nome divino. Cfr. p. 83.

al-qiblah: la direzione rituale verso la quale si fa la preghiera. Cfr. p. 91.

al-qidam: l'eternità, l'antichità; contrario di *al-hudûth*. Cfr. pp. 25, 43.

al-quddûs: il Santissimo; nome divino. Cfr. pp. 19, 81.

al-qudrah: la potenza (divina). Cfr. pp. 24, 48, 67, 73, 92.

al-qur'ân: il Corano, letteralmente « la recitazione », la « lettura ». Cfr. pp. 26, 54.

al-qutb: il polo; nel Sufismo: il Polo di una gerarchia spirituale. Si parla del « polo dell'epoca ».

al-quwwah: la forza. Cfr. p. 42.

ar-rabb: il Signore; termine correlativo di *al-'abd*, il servo. Cfr. pp. 43, 57, p. 63 nota 81, 83, 89.

ar-rafraf al-a'lâ: « i Padiglioni supremi »; l'espressione *rafraf*, « padiglioni », è spesso menzionata nelle descrizioni coraniche del paradiso; i « Padiglioni supremi » simboleggiano una « dimora » della Gloria divina, cioè un grado della manifestazione non formale. Cfr. pp. 33, 67.

rahim: matrice. Cfr. p. 63 nota 71.

ar-rahîm: Colui che è misericordioso (verso gli esseri); forma attiva della radice RHM; vedasi anche: *ar-rahmah*. Cfr. p. 48 nota 32, pp. 65, 68.

ar-rahmah: la Misericordia (divina); la stessa radice RHM si ritrova nei due Nomi divini: *ar-rahmân* (il Clemente, Colui la cui Misericordia contiene ogni cosa) e *ar-rahîm* (il Misericordioso, Colui che salva per mezzo della Sua grazia); la parola piú semplice della medesima radice è *rahim*, matrice, donde l'aspetto materno di questi nomi divini. Cfr. p. 48 nota 32, pp. 62, 68, 83.

ar-rahmân: il Clemente, Colui la cui natura è Misericordia (*rahmah*); vedere anche *ar-rahîm*. Cfr. p. 19, p. 42 nota 15, pp. 46, 48, p. 48 nota 32, pp. 49, 57, 65, 67, 68, 79, 83, 88.

ar-rahmâniyah: la Beatitudine misericordiosa; la Qualità divina integrale, corrispondente al nome divino *ar-rahmân*. Cfr. pp. 54, 55, 63, 64, 65, 69, p. 69 nota 80, p. 88.

rasûl: inviato, messaggero; in teologia: inviato divino. In quanto messaggero (*rasûl*) un profeta (*nabî*) promulga una nuova legge sacra; ogni profeta non è necessariamente *rasûl*, benché possegga

Digitized by Google

l'ispirazione divina, ma ogni *rasûl* è implicitamente *nabî*. Cfr. p. 12 nota 8.

ar-rijlayn wa an-na'layn: « i due Piedi e i due Sandali »; simboli antropomorfi di aspetti o manifestazioni divine. Jîlî interpreta i due Piedi come due aspetti polari dell'Essenza, e i due Sandali come le « tracce » di questa polarità nella creazione. Cfr. p. 33.

ar-rubûbiyah: la Signoria; aspetto divino che corrisponde al nome *ar-rabb*, il Signore. Cfr. pp. 51, 54, 67.

ar-rûh: lo spirito; nel Sufismo la parola comporta i seguenti significati principali:

1. lo Spirito divino, quindi increato (*ar-rûh al-ilâhî*), chiamato anche *ar-rûh al-quds*, lo Spirito Santo;
2. lo Spirito universale, creato (*ar-rûh al-kullî*);
3. lo spirito individuale o, piú precisamente, orientato nei confronti di un individuo;
4. lo spirito vitale, il tramite tra l'anima e il corpo.

Cfr. il versetto coranico: « Ti interrogheranno riguardo allo spirito, dì: lo spirito [procede] dal comando (*amr*) del mio Signore... » (XVII, 84). Cristo è chiamato *rûh Allâh*, « Spirito di Dio ». Cfr. pp. 33, 35, 84.

as-salâm: la Pace; nome divino. Cfr. p. 19.

as-sam': l'udito. Cfr. pp. 24, 88.

as-sarîr: il letto di riposo; espressione coranica simboleggiante una « dimora » della gloria divina, vale a dire un grado della manifestazione principiale e non formale. Cfr. p. 33.

shahâdah: testimonianza; in particolare la testimonianza che « non vi è altra divinità fuorché la Divinità ».

ash-shahâdah: lo stato « oggettivo », corporeo. Cfr. p. 61 nota 63.

sharî'ah: la Legge sacra, rivelata. Ogni Messaggero (*rasûl*) divino reca una nuova *sharî'ah*, in conformità alle condizioni del ciclo cosmico ed umano. Si contrappone *sharî'ah* a *haqîqah*, Legge sacra a Verità o Realtà divine; le Leggi sacre sono diverse, mentre la loro Realtà divina è la medesima.

ash-shuhûd: la Coscienza, la condizione di testimonio.

shuhûdan: sensibilmente, oggettivamente, in maniera evidente. Cfr. pp. 50, 92.

sidrat al-muntahâ: il Loto del limite estremo; simbolo coranico del supremo Paradiso (LIV. 14 sgg.). Cfr. pp. 33, 37.

as-sunnah: l'usanza sacra, ossia l'insieme delle prescrizioni che non

Digitized by Google

derivano direttamente dal Corano, ma che sono stabilite sull'esempio del Profeta. Cfr. p. 75.

tafakkur: meditazione, riflessione (*fikr*: pensiero). Cfr. pp. 16, 34.

tahqîq: attuazione; *tahqîq dhâtî*: attuazione essenziale, identificazione con l'essenza. Cfr. pp. 16, 41, 91.

at-tajallî: lo svelamento, la rivelazione, l'irradiamento. (Quando il sole si svela, la sua luce irradia la terra). Cfr. pp. 14, 23, 33, 50, 57, 71, p. 71 nota 83.

tajalliyât: plurale di *tajallî*.

tanazzul: (plurale: *tanazzulât*): letteralmente « discesa »; indica la rivelazione divina, sia nell'ordine universale che nell'ordine delle manifestazioni spirituali. Cfr. pp. 54, 59.

tanzîh: lontananza, esaltazione, affermazione della trascendenza divina; contrario: *tashbîh*: paragone, similitudine, affermazione del simbolismo. Le due espressioni si trovano unite in alcuni detti coranici come: « Nulla è simile a Lui (= *tanzîh*), ed è Lui che ode e vede (= *tashbîh*) ». Cfr. p. 23.

tashbîh: analogia, simbolismo; vedere anche: *tanzîh*. Cfr. p. 23.

at-tawhîd: l'affermazione dell'Unità, da *wâhid*: unico. Generalmente *at-tawhîd* significa l'enunciazione del credo musulmano, il riconoscimento dell'Unità divina; nel Sufismo, *at-tawhîd* epitoma tutti i gradi della conoscenza dell'Unità. Cfr. pp. 12, 46.

al-'udum: anche *'adam*: la non esistenza, l'assenza, il Non Essere, il nulla. Nel Sufismo, questo vocabolo comporta da un lato il senso positivo di non manifestazione, di stato principiale che si pone al di là dell'esistenza od anche al di là dell'Essere, dall'altro il senso negativo di privazione, di nulla relativo.

al-ukhrâ: l'al di là, la vita futura, l'insieme degli stati postumi. Cfr. p. 43.

al-ulûhiyah: parola derivata da *ilâh*, « divinità » indicante la « Qualità di Dio » o « Qualità della Divinità », non nel senso di una particolare Qualità divina, ma come Natura divina totale. Cfr. p. 53 nota 42, pp. 54, 60, 62, 66.

umm al-kitâb: la Madre del Libro, ovvero il prototipo eterno del Libro rivelato; espressione coranica. Cfr. pp. 25, 53.

wajh Allâh: il Volto di Dio; l'Essenza trascendente di ogni cosa. Cfr. i versetti coranici: « Tutto quanto è su di essa (cioè sulla terra) è evanescente; non rimarrà che il Volto del tuo Signore,

essenza della maestà e della generosità » (LV, 26). Cfr. p. 63 note 67 e 68.

al-wahdah: la Solitudine (divina); si pone ontologicamente tra *al-ahadiyah*, l'Unità suprema e *al-wâhidiyah*, l'Unicità distintiva. Cfr. p. 61.

wâhid: unico, solo; vedere: *wâhidiyah*. Cfr. pp. 48, 78, 81.

al-wâhidiyah: l'Unicità (divina); si differenzia dall'Unità (*ahadiyah*) divina che si sottrae ad ogni conoscenza distintiva, mentre l'Unicità appare nel differenziato, come le distinzioni principiali appaiono in essa. Cfr. pp. 13, 46, 54, 55, 61.

al-wahm: la facoltà congetturale, l'opinione; vedere anche: *al-khayâl*. Cfr. p. 34.

wâjib: necessario. Cfr. p. 43 nota 20.

wârid: intuizione, ispirazione immediata; questa può essere di qualità e di provenienze diverse. Cfr. p. 96.

al-waqt: il momento, l'istante; nel Sufismo: il presente in quanto riflesso dell'eternità. Si dice: « il Sufi è figlio dell'istante (*ibn al-waqt*) », per esprimere che egli non vive né nel passato né nell'avvenire, ma nella coscienza attuale della Presenza divina. Cfr. pp. 52, 96.

al-wihdah: la Solitudine (divina); sinonimo di *al-wahdah*. Cfr. p. 12.

al-wujûb: la necessità; necessario: *wàjib*. Cfr. p. 43.

al-wujûd: l'Essere, l'esistenza; *al-wujûd al-mahd*: l'Essere puro. Cfr. pp. 39, 41, 55, 56.

al-wujûd as-sârî: l'Essere che penetra tutto. Cfr. p. 65.

zahara: apparire, manifestarsi; vedasi anche: *zâhir*.

zâhir: esteriore, apparente; contrario di *bâtin* (vedere tale parola). *Az-zâhir*, « l'Esteriore » o « l'Apparente » è uno dei nomi coranici di Dio. Cfr. p. 43, p. 60 nota 62, p. 81.

az-zayn: l'ornamento, la bellezza (fisica). Cfr. pp. 90, 91.

zuhûr: manifestazione, apparizione. Cfr. p. 60.

dello stesso autore

Muhyi-d-din ibn 'Arabi
LA SAPIENZA DEI PROFETI
(Fuçûç al-Hikam)
Traduzione e commento di Titus Burckhardt

Il titolo *La Sapienza dei Profeti* è soltanto una parafrasi, ormai consacrata dall'uso del titolo arabo *Fuçûç al-Hikam*, che significa alla lettera «i castoni delle sapienze». Questa espressione riassume più simbolicamente il contenuto del libro di quanto non lo definisca, e non può essere compresa senza una conoscenza preliminare del suo simbolismo: *al-façç* – singolare di *fuçûç* – è il castone che racchiude la pietra o il sigillo (*al-khatam*) di un anello; con «le sapienze» (*al-hikam*) bisogna intendere invece gli aspetti della sapienza (*al-hikmah*) divina. I «castoni» che contengono le pietre preziose della sapienza eterna sono le «forme» spirituali dei differenti profeti, le loro rispettive nature, insieme umane e spirituali, che incanalano l'uno o l'altro aspetto della conoscenza divina. Il carattere incorruttibile della pietra preziosa corrisponde alla natura immutabile della sapienza.

Titus Burckhardt
INTRODUZIONE ALLE DOTTRINE
ESOTERICHE DELL'ISLAM

In quest'opera – una introduzione allo studio della dottrina sufi – l'Autore affronta l'argomento *dall'interno*, cioè comprendendo ed assimilando le verità permanenti e universali di cui ogni dottrina sacra è espressione, e non *dall'esterno*, come è d'uso nell'erudizione accademica che considera tali argomenti secondo una visuale scientifica limitata soltanto all'aspetto storico e contingente. Oltre a lumeggiare la prospettiva intellettuale del sufismo, ponendo soprattutto l'accento sull'opera di Muhyi-d-dîn ibn 'Arabî, il «Grandissimo Maestro», la trattazione mostra le analogie intercorrenti tra taluni insegnamenti sufi e quelli di altre dottrine metafisiche, affermando il principio secondo il quale tutte le forme tradizionali possono considerarsi come i raggi di una ruota convergenti verso il mozzo comune: la Verità una, ovvero come espressioni parziali, ma pienamente legittime, di Essa.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia 109
Tel. 06/32.35.433- Fax 06/32.36.277
info@ediz-mediterranee.com
www.ediz-mediterranee.com - www.edizionimediterranee.it

Titus Burckhardt (Firenze 1908-Losanna 1984) ha dedicato tutta la sua vita allo studio e all'esposizione dei differenti aspetti della Saggezza e della Tradizione. Vari e prolungati soggiorni, intorno agli anni Trenta, nei paesi islamici dell'Africa settentrionale, gli permisero di conoscere da vicino le arti, i mestieri e le scienze tradizionali, come pure di apprendere l'arabo e di frequentare l'università di Fes. Rientrò in Svizzera nell'immediato periodo prebellico e perfezionò i propri studi all'Università di Basilea; diresse poi la Urs Graf Verlag, casa editrice specializzata in edizioni d'arte e nella riproduzione di antichi manoscritti. Dal 1972 al 1977 fu delegato dall'UNESCO a guidare in Marocco un gruppo di esperti per la salvaguardia e il restauro dei monumenti e il mantenimento dell'*antiqua forma urbis* di Fes. Ha tradotto dall'arabo importanti scritti di mistici musulmani e ha scritto numerose opere sull'arte, in particolare islamica. Le Edizioni Mediterranee hanno pubblicato il suo *Introduzione alle dottrine esoteriche dell'Islam.*

Titus Burckhardt

L'UOMO UNIVERSALE

BUR 01441/70

[...] Là dove la Conoscenza s'unisce al proprio essere, e dove l'Essere conosce sé nella sua immutabile attualità, non si ragiona più dell'uomo. Lo spirito in proporzione al suo profondarsi in tale condizione, si fa identico, non all'uomo individuale, ma all'Uomo universale (*al-insân al-kâmil*), che costituisce l'unità intrinseca d'ogni creatura. L'Uomo universale è il tutto; per trasponimento dall'individuale all'universale lo si denomina «uomo»; essenzialmente, è il prototipo eterno, illimitato e divino di tutti gli esseri.
L'Uomo universale non è realmente separato da Dio; è come il Suo Volto nelle creature. Per il tramite dell'unione con lui, lo spirito s'unisce a Dio.
L'Uomo universale è egli stesso il simbolo completo di Dio.

(dall'Introduzione dell'Autore)

Design Marini

In copertina: Il nome del Profeta Muhammad, simbolo dell'Uomo universale

ISBN 88-272-0578-0

9 788827 205785

€ 9,90